



منير مهادي

نقد التمركز وفكر الاختلاف

مقاربة في مشروع عبدالله إبراهيم

ابن النديم للنشر والتوزيع
دار الروافد الثقافية - ناشرون

نقد التمركز وفكر الاختلاف

مقاربة في مشروع عبد الله إبراهيم

ابن النديم للنشر والتوزيع دار الروافد الثقافية - ناشرون

نقد التمركز وفكر الاختلاف

مقاربة في مشروع عبد الله إبراهيم

منير مهادي

نقد التمركز وفكر الاختلاف

مقاربة في مشروع عبد الله إبراهيم

تأليف: منير مهادي



الطبعة الأولى، 2013

عدد الصفحات: 236

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي ISBN: 978-9931-369-13-4

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلوي: 03 76 20 661 213+

وهران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 79 35 41 213+
خلوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

هاتف خلوي: 204180 (96171)

ص. ب.: 113/6058

الحمراء، بيروت-لبنان

Email: Rw.culture@yahoo.com

المحتويات

إهـــداء

أهدي ثمرة جهدي:

إلى اللّذيْنِ ربّياني صغيراً وصيّراني - بإذن الله- كبيراً

إلى والديّ الكريمين

إلى إخوتي وأخواتي كلٌّ باسمه

إلى زوجتي الغالية حباً وأماناً

إلى الأوفياء والمخلصين في طلب العلم

إلى أصحاب الطموح رغم كل الجروح

إلى كل من يحمل همّ التأصيل والتحديث في الوطن العربي

مقدمة

تناول المُفكّرون والنقاد العرب حال الثقافة العربية الحديثة في مختلف تجلّياتها: الأدبية، الفكرية، السياسية والاجتماعية مخلفين وراءهم جملةً من الآراء والأطروحات التي تعبّر عن آرائهم وَوُجُهَاتِ نَظَرِهِمْ تُجَاهَهَا، حيث تعدّدت تلك الآراء والأطروحات بتعدّد الدارسين ومرجعياتهم التي تؤسّس لخطاباتهم، ولمّا كَثُرت المشاريع النقدية والفكرية في الساحة الثقافية العربية حاول هذا البحث تتبّع إحدى تلك المشاريع أو الأطروحات فوقع الاختيار على أطروحة الناقد العراقي عبد الله إبراهيم الموسومة بـ"المطابقة والاختلاف"؛ التي حاولت اقتحام أسوار الذات والآخر معاً والبحث في الإشكالية التي تتخبّط فيها الذات العربية الحديثة عامّةً؛إشكاليةُ المطابقة مع التراث العربي الإسلامي وإشكاليةُ المطابقة مع الآخر الغربي المعاصر، مع نقد وتحليل الأسباب والدوافع التي كانت وراء سقوط الذات في شَرَكِ هذه الظاهرة، مقترحةً بديل الاختلاف الذّي يسعى إلى بلورة أُفقٍ للحوار والمغايرة.

إنّ ظهور الأطروحات النقدية في الساحة الثقافية يأتي بعد تحصيل النقّاد والمفكّرين لِوَعْيٍ كبيرٍ بِحَالَة الوضع الثقافي الداخلي والخارجي وامتلاك عُدّةٍ منهجيةٍ تُسْعِفُ كثيراً في تحليل النصوص ومقاربة الظواهر النصية، حيث يُجْمِلُونَ فيها أفكارهم وتوجّهاتهم ويقترحون حلولاً لبعض الإشكالات المستعصية داخل ثقافتهم ولمّا لم يكن هناك- تقريبا- من طَرَقَ باب الأُطروحة التي قدّمها عبد الله إبراهيم حول "المطابقة والاختلاف"،

كان اختياري لها بُغْيَةَ استنطاقها والكشف عن كيفية انبناء الخطاب النقدي فيها مع تتبّع المرجعيّات النقدية والفكرية التي وَجّهت ذلك الخطاب واستعراض المقولات والأفكار التي يدعو إليها الناقد وتعريضها للنقد والتحليل لأجل معرفة مدى فاعليّتها وجِدّتها وتأثيرها في الساحة الثقافية العربية الحديثة وكلُّ هذا تُوَجّهُهُ جُملة من التساؤلات التي راودت الباحث عند اقترابه من هذا الخطاب وهي تُمثّل الإشكالية التي يتمحور حولها البحث وأهمّها: هل يملك عبد الله إبراهيم مشروعاً نقدياً وفكرياً خاصّاً به أم أنّه مجرّد انطباعات وأفكار نقدية حاول طرحها في الساحة الثقافية العربية؟ هل استطاعت أفكاره النقدية أن تُوجِدَ لنفسها مكانةً هامّةً في الوسط الثقافي الذي طُرحَت فيه؟ هل تَمَكّن الناقد من أنْ يُؤثّر ويُحدِثَ تغييراً في الخطابين النقدي والفكري العربيين المعاصرين أم أنّه مازال طرحاً حديثاً لم يستطع بعدُ فعل ذلك؟...

وقد اعتمد هذا البحث في محاولته للإجابة عن مختلف هذه التساؤلات وفي سعيه لمقاربة تلك الأفكار والآراء التي يطرحها عبد الله إبراهيم على جملةٍ من المصادر والمراجع؛ أمّا بالنسبة للمصادر/ مُدوّنةُ البحث فتمثّلت في بعض كتب الناقد وهي: "المركزية الغربية، إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات" وكتاب "المركزية الإسلامية، صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى" وكتاب "الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة"، كتاب "السردية العربية، بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي" وكتاب "السردية العربية الحديثة، تفكيك الخطاب الاستعماري وإعادة تفسير النشأة" وكتاب "التلقي والسياقات الثقافية، بحث في تأويل الظاهرة الأدبية" وأيضاً كتاب "المتخيل السردي، مقاربات نقدية في التناص والرؤى والدلالة" بالإضافة إلى كتبه الأخرى، كما كان من الواجب الاعتماد على مراجع نقدية وفكرية أخرى:

مثل: كتابات محمّد نورالدين أفاية خاصّة كتابيْه "المتخيّل والتواصل" و"الغرب المُتخيّل" وأيضاً كتابات الجابري خاصّة كتاب "إشكاليات الفكر العربي المعاصر" وكتابات المسدي وبالتحديد "النقد والحداثة" و"الأدب وخطاب النقد" وغيرها من المراجع الأخرى.

سيحاول هذا البحث مقاربة هذه المدوّنة معتمداً على منهج النقد الحواري الذّي ينهض أساساً على مُحاورة الخطاب في ذاته وفي علاقته مع الخطابات الأخرى، منهجٌ يسمح بوصف وتحليل خطاب الناقد ويكشفَ المسكوت عنه داخله كما يُعطي القارئ فُرْصَةَ التنقيب عن خباياه وأسراره، تُؤطّرُ ذلك المنهج رؤيةٌ تحاول النظر في الخطاب انطلاقاً من السياقات الثقافية المختلفة التي برز وتشكل فيها، مع محاولة استقراء الآراء والأفكار التي تشترك مع الناقد في الطرح العام للإشكالية المدروسة من خلال المراجع الكثيرة التي تحتضنها.

جاء هذا البحث وفق خطة ابتدأت بمدخل عام في: الخطاب النقدي العربي الحديث وكيفية تشكّله وجملة التطوّرات والتحوّلات الحاصلة فيه مع التعرّض إلى علاقة هذا الجانب بالثقافة العربية الحديثة عموماً، أمّا بالنسبة للفصل الأوّل الذّي أتى بعنوان: "ظاهرة التمركز ومرجعيات المطابقة" فركّز على الفكرة الجوهريّة التي أقام عليها عبد الله إبراهيم أطروحته، ألا وهي" ظاهرة المركزية" وعلاقتها بمبدأ المطابقة والذي يُعدّ أهمّ سِمَةٍ للثقافة العربية المعاصرة حيث تعرّض إلى علاقتها بالحضارة وكيفية تأصيلها لمبدأ المطابقة مع تناوله لمرجعيات المطابقة والجدل الدائر بين الأنا والآخر عبر الزّمن.

ويبحث الفصل الثاني في "الثقافة العربية الحديثة وتجلّيات المطابقة"، حيث تعرّض إلى حيثيات وتجلّيات تلك العلاقة الملتبسة بين الذات والآخر كما جسّدها "طه حسين" حيث ظهرت المقايسة مع النموذج الغربي في أكمل صورها، كما تمّ التعرّض إلى طبيعة تلك الرؤية وذلك المنهج داخل النقد العربي المعاصر وهنا بالتحديد تمّ تناول الخطاب النقدي لعبد الله إبراهيم وَذِكْر أهمّ المرجعيات التي عملت على بلورته وتشكيله مع مناقشة توظيفه لبعض المناهج النقدية الغربية المعاصرة وقضيّة امتلاكه لمنهج نقدي خاصٍ من عدمه، ليتمّ في الأخير تناول إشكالية المصطلح النقدي العربي المعاصر مع تناول أهمّ المصطلحات الموظّفة داخل خطاب الناقد ومناقشة مرجعياتها وطريقة توظيفها.

أمّا الفصل الثالث فجاء ليُلخِّصَ جُملة الأفكار والمقولات التي نادى بها عبد الله إبراهيم في إطار سعيه لتحقيق "أُفُق الاختلاف" مع محاولة

الكشف عن موقع الناقد وخطابه داخل هذا الأُفق لذلك ناقش هذا الفصل دلالات مصطلحي المطابقة والاختلاف وأصولهما عند الغرب والعرب وكما وظّفا لدى عبد الله إبراهيم، وتناول البحث كذلك نقدَ الناقدِ للمركزيات الثقافية بمختلف تجلّياتها لِيَأْتِيَ بعدها عنصر "السرد وفكرة التمثيل الثقافي" ليكشف الدور الكبير الذي يقوم به السرد في تشكيل صورةٍ للآخر وصورةٍ للأنا تُوافق مخياله وكل هذا من أجل إعطاء اهتمام أكبر لجانب السرد عند تحليل ومناقشة القضايا الهامّة التي تتعلّق بالذات، أمّا في العنصر الأخير "التأويل الثقافي والاختلاف" فتمّ فيه الكشف عن طبيعة القراءة التي قدّمها الناقد في أُطروحته وعلاقتها بمقولة الاختلاف، ليخلُصَ البحث إلى خاتمة تضمّنت أهمّ النتائج المُتوصّل إليها من خلال هذا البحث.

وفي الأخير لا يسعني سوى أن أشكر الله عزّ وجلّ على توفيقه وامتنانه، كما أن الشكرُ موصولٌ للأستاذ الدكتور "الطيب بودربالة" على رعايته لهذا البحث حتى صار على ما هو عليه وأتوجّه بالشكر الجزيل أيضاً إلى كل من ساهم من قريب أو بعيد في إنجازه خاصّةً أساتذتي: اليامين بن تومي، فيصل حصيد، عبد الغني بارة.

مدخل
النقد العربي الحديث:
من النقد المأثور إلى النقد الجديد

يرتكز أي بحث في مسعاه لمعرفة بنية الخطاب النقدي العربي الحديث على هاجس خفي، هو هاجس التأصيل، كما يدفعه هاجس آخر، لعله أهم وأخطر من سابقه، وهو البحث عن تموضع للذات العربية المعاصرة في الساحة الثقافية العالمية، خاصة وأنها أصبحت غارقة في بحر الانقسامات والعصبيات والأيديولوجيات المتنوعة، غير أن الهاجس من وراء هذا المدخل هو تشكيل صورة ولو مبسطة عن حال النقد العربي الحديث وأهم خصائصه ومرجعياته، وكذا موضعة خطاب النقد عند عبد الله إبراهيم(*) -قدر الإمكان- داخل هذا النقد، مع الإشارة إلى بعض مرجعياته التي غذت خطابه النقدي وشكلته.

إن إمعان النظر في حال الخطاب النقدي العربي الحديث و حال الثقافة العربية الحديثة ككل، يكشف لنا عن تمخّضات عديدة مرّ بها النقد أثناء

(*) عبد الله إبراهيم: ناقد ومفكر عراقي، ولد سنة 1957 بـ: كركوك، متخصص في الدراسات السردية والمناهج النقدية الحديثة، ومهتم بقضايا الحوار بين الثقافات ونقد المركزيات الثقافية، وتأثيرات العولمة، وله عديد المؤلفات وكثير من البحوث العلمية في هذه المجالات، شارك في عشرات المؤتمرات والندوات والملتقيات النقدية والفكرية المتخصصة، حاصل على جائزة شومان للعلوم الإنسانية عام 1997، ينظر: عبد الله ابراهيم، **التلقي والسياقات الثقافية**، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2005، ص168.

تشكّله وتكوّنه، كما يكشف مزيجا ثقافيا كبيرا، يمتد بعضه إلى أصالة التراث العربي القديم ويمتد بعضه الآخر إلى الأخذ من الثقافة الغربية المعاصرة، وتتعلق قوة كل أخذ بأيديولوجيا الأشخاص الداعين إليه، غير أنّه وُجِدَ من بين هؤلاء مَنْ حاول التوفيق بين المصدريْن، لأجل تجاوز أزمة التعصّب التي عصفت بآمال إيجاد ثقافة عربية متميزة في مبادئها ومكوّناتها، إلّا أنّ محاولة التوفيق تلك لم يُكتب لها النجاح في هذا الوسط الثقافي لأنّها لم تكن في الحقيقة سوى محاولة عرجاء لا تملك وعيا نقديا وفكريا بحال الثقافات وخصائصها، وظروف نشأتها، بل إنّها لا تملك حتى أدوات وإجراءات منهجية تساعدها على مناقشة الأفكار والمقولات المطروحة في الساحة الثقافية وهذا ما سرّع تراجعها وإخفاقها.

لقد كانت بداية النهضة العربية كما يؤرخ لها، مع حملة نابليون على مصر (1798-1801) حيث استفاق العرب على وقع التطور الكبير الذي بلغه الغرب في مختلف المجالات العلمية والفنية، مما خلق حالة من التوجس والرهبة في الوسط الثقافي العربي، و دفعهم للبحث عن حالة توازن - حتى وإن لم تكن حقيقية- وذلك بالرجوع إلى التراث العربي القديم الذي يمثل أفضل ملجإ يمكن الالتجاء إليه، فقام الأدباء والشعراء خاصة بمحاكاة الأقدمين في كل شاردة وواردة، ملتزمين بأغراضهم وقواعدهم التي وضعوها، ومن أمثال هؤلاء: البارودي، خليل مطران، شوقي... وغيرهم.

أما عن النقد الأدبي، فلم يكن في منأى عن ذلك الارتباط بالقديم، حيث رجع النقاد العرب إلى التراث النقدي العربي، وحاولوا استلهامه في تحليلاتهم ومقارباتهم للنصوص الإبداعية، وما جعلهم مقتنعين به كل ذلك الاقتناع، هو أنه «كلما ظل الأدب محكوما بالفعل بمعايير الجمال القديمة عند العرب فإن النقد البلاغي والنحوي التقليديين ليسا في حاجة إلى التساؤل عن جدواهما وجدوى وسائلهما»[1].

---

(1) محمد ولد بوعليبة، **النقد الغربي والنقد العربي، "نصوص متقاطعة"**: المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2002، ص47.

ومادام النص الإبداعي القديم ظل هو نفسه في العصر الحديث فلا ضرورة إذن إلى تغيير المنهج النقدي القديم، لأن هذا الأخير استطاع أن يقارب ذلك النص، ويكشف عن مضامينه الخفية، و مما لاشك فيه أن العلاقة التي تجمع بين النص الأدبي والمنهج النقدي علاقة تأثير متبادل، إذ لا يمكن لأحدهما الاستغناء عن الآخر فالأول مجال عمل الثاني، و الثاني مصدر تجديد وتطوير للأول، وهذا هو سبب ارتباط النقد العربي القديم بالبلاغة، كونها من أهم مكونات النص الشعري آنذاك، بمعنى أنها أكثر التصاقا بمكونات النص اللغوية، ومن بين أهم النقاد العرب في تلك الفترة، نجد كلا من: ابن قتيبة، ابن طباطبا، قدامة بن جعفر، وعبد القاهر الجرجاني. . . الذي «ظفر من دون نقاد القرن الخامس كله بدراسات هائلة جعلته في تاريخ نقدنا القديم الوحيد القادر على أن يتربع على عرش الفهم الواسع والتقويم الدقيق»[2]، خاصة في كتابيه «دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة».

ومن الكتابات النقدية العربية الحديثة، التي استلهمت النقد القديم، وحاولت تجديد علاقتها بالتراث العربي، خاصة مع نهاية القرن التاسع عشر، نجد «الوسيلة الأدبية إلى العلوم العربية (1897)، لحسين المرصفي، و"فلسفة البلاغة" لجبر شموط (1899)، و"تاريخ علم الأدب عند العرب والإفرنج وفكتور هوكو" (1904) لروحي الخالدي، و"منهل الوراد" (1907) لقسطاكي الحمصي، وقد جاءت الكتب الثلاثة الأولى، كما يرى الناقد المصري محمود أمين العالم، حاملة سمات ثلاث هي:

1) تجديد العلاقة بالتراث من خلال الإحياء،

2) بروز الأنا الذاتي والاجتماعي والقومي والوطني،

3) الاهتمام بالوجدان»[3].

---

(2) أحمد كمال زكي، **النقد الأدبي الحديث، أصوله واتجاهاته**، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، ط1، 1997، ص28

(3) سعد البازعي، **استقبال الآخر، الغرب في النقد العربي الحديث**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2004، ص94.

ورغم التطور الكبير الذي عرفه الإبداع العربي بعد هذه الفترة (الربع الأول من القرن العشرين) حيث «كانت مدرسة الديوان الإطار البارز أو المعلن لذلك التطور الذي شمل التيار الرومانسي عموما سواء عند مدرسة أبوللو أو غيرها، والذي جاء نتيجة تبني ذلك الجيل من المثقفين العرب لبعض ملامح الأدب الرومانسي الغربي المنتج بشكل رئيس في ألمانيا وانجلترا وفرنسا»[4]. ظل هناك عدد من النقاد من يتمسك بآليات القراءة النقدية القديمة، أمثال محمود صادق الرافعي وأحمد حسن الزيات «اللذين اتجها نحو التقليد البلاغي العربي، وحاربا المؤثرات الأجنبية، لكن هذا النقد بدا ناقصا عند تناوله لهذه الأنواع الجديدة، ولم يستطع هذا التقليد تطوير حداثة»[5].

كان التعصب للنقد العربي القديم من طرف بعض النقاد ذا أثر بالغ في توجيه مسار النقد العربي الحديث، حيث عمل على تقييد حيويته، وفاعليته في مقاربة النصوص الإبداعية الحديثة.إلا أن الحركة النقدية العربية الحديثة -بعد ذلك- بدأت ترتبط أكثر بالأكاديميين الذين ولجوا مجال الدراسات النقدية أمثال أحمد ضيف، الذي عاد من فرنسا عام 1912 لـ: «يفتح باب النقد المنهجي لأول مرة في أدبنا الحديث»[6] مبشرا بالمذهب اللانسوني (التاريخي) في الأدب.

كما لعب كلٌ من طه حسين وأمين الخولي وأحمد أمين دورا فاعلا في تطوير النقد العربي نحو النقد المنهجي، حسب الرؤية الغربية، ولعل السمة البارزة للنقد العربي في هذه الفترة هي المراوحة أو الازدواجية، أو ربما التعارض في أعمال النقاد عموما كما يرى البازعي[7].

أما عن مرحلة الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين، فنجد

---

(4) المرجع السابق نفسه، ص95.

(5) محمد ولد بوعليبة، **النقد الغربي والنقد العربي**، ص54-55.

(6) محمد شكري عياد، **المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين**، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1993، ص86.

(7) سعد البازعي، **استقبال الآخر**، ص100.

«تطورا بالغ الأهمية، تمثل في مجيء الناقد المتخصص، وتأليف الكتاب النقدي الأكثر وعيا بإشكاليات النقد، مع التعريف بالنقد الغربي، سواء عن طريق التقديم والشرح أو الترجمة»[8]. ومن بين هؤلاء النقاد المتخصصين نجد: سيد قطب، محمد مندور، شوقي ضيف، شكري عياد، وغالي شكري... وغيرهم، ولقد كان تأثرهم بالنقد الغربي كبيرا جدا، بدا هذا جليا من خلال نتاجهم النقدي المؤلف، خاصة دعوتهم للمنهج التاريخي (الفني) للانسون والمنهج النفسي (فرويد ويونج)، والنقد الجمالي التأثري.

بعد ذاك انفتحت البلاد العربية (خاصة بعد الثورة المصرية 1952)، على الاشتراكية التي ظهرت في البلاد الروسية، فبرزت إلى الوجود "الواقعية" كمذهب أدبي، نتج عنه عديد الإبداعات التي تعالج الواقع وقضايا المجتمع، كما برز النقد الواقعي (الماركسي اليساري)، وكان من أهم ممثليه في الغرب كل من: جورج لوكاتش، وغولدمان، أما عند العرب فمثله كل من حسين مروة، محمود أمين العالم، وعبد العظيم أنيس، بالإضافة إلى الدور الكبير والهام الذي اضطلعت به المجلات والجمعيات العلمية المهتمة بالنقد مثل: مجلة النقاد، وجمعية الكتاب اليساريين برئاسة حنَا مينة، وجلال فاروق الشريف، بالإضافة إلى جهود يمنى العيد، لويس عوض، سلامة موسى... وغيرهم[*].

ويلاحظ المتتبع لمسار تطور النقد العربي الحديث ارتباطه الشديد بالتطورات الحاصلة داخل الحركة النقدية الغربية المعاصرة، وكذلك كان حال الثقافة العربية الحديثة، ويعكس هذا الأمر من جانب، الوعي الكبير الذي بدأت تتصف به الثقافة العربية الحديثة ككل، والنقد العربي بالخصوص، من اهتمام واضح بالمستجدات الحاصلة داخل المشهد الثقافي العالمي، غير أن هذا الأمر يعكس من جانب آخر حالة التبعية والاستلاب داخل المنظومة الثقافية العربية، وهذا ما أدى إلى انقسام النقاد والمثقفين

---

(8) المرجع السابق نفسه، ص113.

(*) لمزيد من الاطّلاع ينظر: محمد شكري عياد، **المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين**.

عموما إلى ضربين مختلفين من الثقافة، ثقافة تستلهم التراث العربي الإسلامي القديم وتدّعي الأصالة والهوية وثقافة غربية معاصرة تزعم الحداثة والتطور ومسايرة العصر.

وكان من نتائج هذا الوضع، حالة عدم الفهم التي ارتبطت بقراءة التراث عموما، والموروث النقدي بالخصوص، وكذا تمثل النتاج الغربي؛ ومنه المناهج النقدية، كما برزت إشكالية المصطلح النقدي واللغوي خاصة عند الترجمة عن الأخر، وهذا راجع إلى الجذور الفلسفية المتنوعة التي تغذي المصطلحات، وأيضا اختلاف مصادر الترجمة بين الفرنسية والإنجليزية، والألمانية... وغيرها، فتباعدت بذلك الهوة بين الناقد والقارئ نتيجة الغموض والغرابة التي تغلف ذلك التفاعل.

ولعب التطور الهائل في مجال الدراسات اللسانية، خاصة مع سوسير ومن تلاه من اللغويين، دورا بالغا في تجاوز الكثير من الدراسات والآليات الإجرائية السابقة، مثل حياة المؤلف، والظروف الاجتماعية والتاريخية والحالة النفسية للأديب... وهذا راجع إلى تلك الصيغة العلمية التي بدأت تتصف بها الدراسات الإنسانية: مثل علم الاجتماع وعلم النفس، وبعدها الدراسات اللغوية التي تأثرت كثيرا بمناهج وطرائق البحث والتحليل في العلوم الطبيعية والرياضية، فصارت نتائجها أكثر موضوعية وأكثر دقة، حتى إنها أصبحت تضارع تلك العلوم في صرامة التحليل ودقة التفسير وموضوعية النتائج.

وبسبب ارتحال الثقافات، انتقلت تلك التطورات اللغوية والنقدية الغربية إلى البلاد العربية، فبعد منتصف القرن العشرين وبدايات القرن الواحد والعشرين، ظهر جيل جديد من النقاد العرب أفادوا كثيرا من النقد الغربي المعاصر والفكر الغربي عموما، هذا الأخير الذي كان من التنوع بقدر تنوع المرجعيات التي يستقي منها أسسه ومبادئه، فظهر أنصار للمنهج البنيوي، وأنصار للمنهج السيميائي، وآخرون لاستراتيجية التفكيك، وهذه جميعا تمثل قمة ما وصل إليه النقد الغربي المعاصر.

لهذا سيحاول هذا المدخل التعريف ببعض تلك المناهج النقدية،

وكيفية استقبالها من طرف بعض النقاد العرب، وهذا راجع إلى تلك الضجة الكبيرة التي أحدثتها داخل الساحة الثقافية الغربية، وكذا تأثيرها في الوسط الثقافي العربي المعاصر مقتصرا في حديثه عنها على البنيوية والسيميائية والتفكيك، كونها من أهم المناهج النقدية والاستراتيجيات التي أثَرت في النقد والنقاد العرب المعاصرين.

1 - استقبال البنيوية

لم يرتبط المنهج البنيوي في نشأته خلال ستينيات القرن العشرين بمجال الإبداع الفني فقط، وإنَما كان له علاقات وتفرعات عديدة مع علوم أخرى، كالأنثروبولوجية مع ليفي ستروس والنفسية مع لاكان والفلسفية والإبستومولوجية مع فوكو وألتوسير. . . وغيرها.

وبسبب هذا التنوع الشديد للأصول المعرفية والتطبيقية لهذا المنهج حدث شطط معرفي شديد حول: " هل البنيوية منهج أم فلسفة؟ " ، فكان من النقاد والدارسين من يقول بأنها منهج، وليست فلسفة وكان هناك من يقول العكس وهكذا، فـ FRANCOIS CHATELET مثلا يقول بأنه «ليس ثمة منهج بنيوي. . . وذلك لأن البنيوية هي أشبه ما تكون بحالة ذهنية مشتركة لابد من العمل على اكتشاف السمات المميزة لها»[9]

كما يرى روجي غار ودي R.GARAUDI أنّ البنيوية «أوّلا: فلسفة تقابل صورة العالم كما تستخلص في منتصف القرن العشرين في تطور مجموع علوم الطبيعة وعلوم الإنسان. والثاني: أنها منهج للبحث، أثبتت تطبيقاته في مختلف المجالات أنها كثيرة الخصوبة كما حصل في تطبيقات السبرانية»[10].

ولعل هذا هو ما حدا بأحد الباحثين، في مقال له عن "المسارات

(9) زكرياء إبراهيم، **مشكلة البنية**، مكتبة مصر، د ط، د ت، ص24.

(10) ذكره الزواوي بغورة، **المنهج البنيوي، بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات**، دار الهدى، الجزائر، ط1، 2001، ص14.

الإبستيمولوجية للبنيوية" إلى القول إن «البنيوية بوصفها مشروعا في خطاب نقد الحداثة الغربية، وإن ولد نتيجة الكشوفات اللسانية الحديثة في القرن العشرين، فإن المحجوب في هذا القول هو أنها جاءت كتطور طبيعي لنتاج فكري يعود إلى نهاية القرن السادس عشر، بدءا من الفلسفة التجريبية على يد "لوك وهيوم"... وصولا إلى الفلسفة الظاهراتية عند نيتشه وهوسرل وهيدغر»(11).

وهذا يعني أن البنيوية تملك جانبا فلسفيا وآخر منهجيا، ولا يمكن لأحد نفي هذه الصفة أو تلك، وهذا الجانب المنهجي فيها، هو ما يهمّنا هنا، لأنّ البنيوية كمنهج نقدي لدراسة الإبداع الأدبي، اجترحت جملة من المبادئ والآليات في مقارباتها، لذلك اهتمت بالبحث «في بنية النص الشاملة من خلال البحث عن البنى الفرعية والتي هي مجموعة التركيبات الجزئية التي تتوالج لتجسم التناسق الجملي الذي يقوم عليه النص»(12).

وبسبب نتائجها المبهرة التف حولها عديد النقاد البارزين أمثال: رولان بارت، جوليا كريستيفا، تودوروف... الخ، غير أن الالتفات حولها لم يدم طويلا، حيث ثار عليها أهم دعاتها ومنظريها مثل: رولان بارت الذي خرج عن الوصفية الموضوعية البنيوية، مؤكدا أن «صرح اللسانيات أصبح يتفكك اليوم، من شدة الشبع، أو من شدة الجوع وهذا التقويض للسانيات هو ما أدعوه من جهتي سيميولوجيا»(13).

أما البنيوية في النقد العربي المعاصر، فقد كان دخولها إليه كما يرى الناقد سعيد الغانمي "مقلوبا"، «أعني أنه مر بمرحلة ما بعد البنيوية قبل أن يمر بالبنيوية ذاتها، وطبيعي فإن هذا المرور إلى ما بعد البنيوية دفعة واحدة

---

(11) عبد الغني بارة، «"المسارات الإبستيمولوجية للبنيوية" قراءة في الأصول المعرفية»، **مجلة فصول المصرية**، ع64، 2004، ص52.

(12) عبد السلام المسدي، **قضية البنيوية، دراسة ونماذج**، دار الجنوب، تونس، دط، 1995، ص57.

(13) رولان بارت، **درس السيميولوجيا**، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، المغرب، 1986، ص21.

سيؤدي شعوريا أو لا شعوريا إلى مصادرة البنيوية»[14]. غير أن هذا الرأي لا يمكن الأخذ به مطلقا، ذلك أن المنهج البنيوي عرف في النقد العربي المعاصر بعد سنوات قليلة من تشكله وقيامه، وهذا يدل دلالة عميقة على متابعة النقاد العرب للتطورات الجارية في النقد الغربي، حيث نجد أن أول الدراسات العربية حول البنيوية كانت مع «. . . مقالات نشرها محمود أمين العالم حول هذا الاتجاه في مجلة "المصور" المصرية عام 1966م مطلقا عليها اسم "الهيكلية"»[15].

وتوالت بعد هذا دراسات عديدة أخرى، أكثر دقة وشمولية مع: صلاح فضل في كتابه "النظرية البنائية في النقد الأدبي 1977م" وكمال أبو ديب في كتابه "نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي 1978م" و"جدلية الخفاء والتجلي 1979م". . . وأسماء نقدية كثيرة من أمثال: محمد برادة، عبد السلام المسدي، محمد بنيس. . . الخ، حيث تراوحت دراساتهم بين التنظير والتطبيق، خاصة على الإبداع العربي القديم.

هذا ويرى صاحبا كتاب "دليل الناقد الأدبي" أن الاتجاهين البنيويَين اللذين حكما الساحة النقدية الغربية هما: البنيوية الشكلانية والبنيوية التكوينية، وهذه الأخيرة كان نصيبها من الاهتمام أكثر لدى النقاد العرب «. . . غير أن مشكلات كثيرة أيضا قد اعتورت هذا التمثل للبنيوية بجانبيه، سواء كان ذلك على مستوى غياب الصرامة المنهجية في أحسن الحالات، أو الخلط في المفاهيم والمناهج نفسها، مع ضعف الوعي بالمهاد الفلسفي والأيديولوجي لتلك المناهج في أسوئها»[16]. ويمكن عد هذه الإشكالات هي السبب الأولي والمباشر وراء انقسام النقاد العرب بين مؤيد ومفند لها، دون أن تكون هناك زاوية للرؤية يمكن النظر من خلالها بعين النقد الواعي والموضوعي لهذا المنهج أو ذاك.

---

(14) سعيد الغانمي وآخرون، **معرفة الآخر**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1990، ص70.

(15) سعد البازعي وميجان الرويلي، **دليل الناقد الأدبي**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2000، ص271.

(16) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ويرجع هذا التضارب في الآراء حول البنيوية وجدواها إلى سوء الفهم الذي تعرضت له من طرف بعض النقاد والدارسين، ولعل هذا الأمر هو ما حدا بعبد السلام المسدي أن يقول عن البنيوية «... هي تغري لأن ما لدينا طيع الانبناء وهي تزعج لأنها تثير مخاوف الاستقرار في سكون حضاري جديد... البنيوية ستظل الضيف الغريب، مرة ينسجم ومرة يبدي النشاز»[17].

وعند تقييمه لقضية البنيوية عموما في مناخنا الثقافي العربي، يستخلص عبد السلام المسدي نتيجتين هامتين جدا وهما:

1 - أن البنيوية رغم احتلالها مكانة هامة وواسعة في مجالنا العربي، غير أن فاعليتها هاته انحصرت، واقتصرت فقط على نطاق الأدب، فلم تنفذ إلى الحقول المعرفية الأخرى كعلم الاجتماع والنفس والتاريخ، حتى في البحث اللغوي لم تنشأ ريادات متميزة تمكن من ترسيخ لسانيات عربية تصدر عن هذا المنهج.

2 - أن أثر البنيوية في مجال البحث العربي (النقدي بالخصوص) كان عميقا إلى درجة أنْ استلهمه الباحثون في مقارباتهم للتراث، فكان المنظور البنيوي هو المسوغ الحقيقي لعملية استكشاف التراث برؤية شمولية لا تتقيد تقيُدا حرفياً بالترتيب الزمني لمفاصل التاريخ، ولا لمنطق تسلسل الأحداث وتوالدها[18].

2 - استقبال السيميائية

تراجع المد البنيوي فاسحاً المجال للسيميائية، خاصة بعد «... دعوة بارت إلى أن الكتابة عن النص ما هي إلَا احتفال معرفي، وأن الخطاب حول النص لا يمكن إلا أن يكون نصاً هو ذاته، وبدأ الجميع ينظرون إلى أن النص غير منجز مادامت قراءاته متواصلة، بل إنه في دلالاته يتضاعف

(17) عبد السلام المسدي، **قضية البنيوية**، ص30.

(18) المرجع نفسه، ص21.

مثل المتوالية الرياضية، تبعا لتعدد القراءات»[19].

لقد عد النص مع المنهج البنيوي بنية لغوية، تقوم على فكرة النظام، وفكرة العلاقات بين الكلمات والعبارات، لذلك كان النص منغلقا على ذاته ولا يحتاج إلى عناصر خارجية لمعرفة معناه، رغم أن المعنى مع البنيوية لم يكن هاما جدا، وإنما الأساس هو في البناء اللغوي، وكان أن تزامن ظهور المنهج السيميائي مع تطور الدراسات اللسانية مع دوسوسير الذي بشر بميلاد هذا العلم في كتابه "محاضرات في علم اللغة العام" أو "محاضرات في اللسانيات العامة" مؤكدا أن هذا العلم "علم العلامات"، موضوعه إنما هو دراسة حياة العلامات داخل المجتمع، معتبرا اللسانيات مجرد فرع من السيميولوجيا . semiology

غير أنه - وفي الفترة نفسها - كان الفيلسوف الأمريكي "تشارلز ساندرس بيرس" يؤسس لهذا العلم الجديد semiotic، مقتربا ومبتعدا - في آن معا - من الطرح السوسيري، إلا أن طرحه كان أكثر تعقيدا، «و لعله أحدث، مثل فرويد، ولكن في ميدان آخر، نظرية قادرة على إجراء قطيعة معرفية حقيقية في سيرورة تكون علم حقيقي للدلالة، وعلى عكس دلالية سوسير الثنائية (الدال والمدلول)، فإن بيرس يبين أن الدلالة ثلاثية: الإشارة، الموضوع، والمعنى»[20].

ولا تقف عناصر العلامة لدى بيرس عند هذا الحد فقط، بل تمتد لتتشعب إلى ستة وستين نوعا، ولعل هذا التعدد للعلامات عنده، هو ما جعل نظريته أكثر إبهاما، وهو السبب الذي جعل بنفنيست يقول: «و من اللافت للنظر أن كل هذه العلامات في نهاية الأمر، لا تحيل إلى شيء سوى علامات أخرى، فكيف يمكن أن يخرج عن نطاق علم العلامات المغلق نفسه؟ هل نستطيع - في نظام بيرس- أن نجد نقطة خارج هذا السياج نرسي

---

(19) سعيد الغانمي وآخرون، **معرفة الآخر**، ص26

(20) محمد عزام، **النقد والدلالة، نحو تحليل سيميائي للأدب**، مكتبة الأسد، سوريا، دط، 1996، ص10.

فيها علاقة تربط بين العلامة وشيء آخر غير نفسها»[21].

لقد لعب هذان الاتجاهان دورا هاما في إرساء معالم المنهج السيميائي في دراسة النصوص الإبداعية وغيرها، غير أن بارت كان له أثر بالغ جدا في نتائجه التي حققها، فقد قلب العلاقة السوسيرية التي جعلت اللسانيات جزءا من السيميائيات «ورأى أن أدق وأعقد وأكمل نظام سيميولوجي ابتدعه الإنسان، إنما هو اللغة، وأن كل النظم الأخرى تكاد لا تستغني عن اللغة، وتعتمد في دلالاتها عليها»[22].

يمكن القول عن دور السيميائية إنها «... استهدفت قضايا الطرح التاريخي والنقد الموضوعاتي وكشفت القناع عن سلطة المرجع، وتهافت أسبقية المعنى، وكشفت الأقنعة المتعددة التي اختفت خلفها هذه السلطة وهي أقنعة تمتد من الإيديولوجية الفجة إلى أدق أنواع الأحكام الجمالية والأخلاقية»[23].

ولما لم يخل المنهج البنيوي - من قبل - من الانتقادات، كذلك كان حال المنهج السيميائي «و مما يؤخذ على الدراسات السيميائية أن معظمها ينهج نهجا شكلانيا يستبعد المحدَدات الاجتماعية الثقافية، وبالتالي تقترب الدراسات السيميائية جدا من النهج البنيوي... بل إن روبرت سكولز يذهب إلى أن علم السيمياء لم يعد دراسة العلامات بقدر ما هو دراسة الشفرات أي دراسة الأنظمة التي تساعد المخلوق الإنساني على إدراك الأحداث والكينونات بوصفها علامات تحمل معنى»[24].

وإذا تتبعنا ارتحال المنهج السيميائي إلى مجال النقد العربي، نجد أنه حظي باهتمام كبير من طرف النقاد العرب، بين متبن لآلياته ومبادئه، وبين معرف به وبأصوله، موظفين إياه في تحليل المدونة التراثية القديمة، من شعر

---

(21) سعيد الغانمي وآخرون، **معرفة الآخر**، ص83.

(22) صلاح فضل، **مناهج النقد المعاصر**، دار الآفاق العربية، مصر، دط 1996، ص19.

(23) سعد البازعي وميجان الرويلي، **دليل الناقد الأدبي**، ص114.

(24) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ونثرا وتطبيقه أيضا على النصوص الإبداعية العربية الحديثة، مثل جهود: محمد مفتاح الذي كان من أوائل النقاد الذين نقلوا هذا المنهج إلى النقد العربي المعاصر، متخذا من آلياته وسيلة لمقاربة التراث الشعري العربي القديم من خلال كتبه التي ألَفها: "في سيمياء الشعر العربي القديم 1982م" و"تحليل الخطاب الشعري 1986م" و"دينامية النص 1987م" وقد خصَها جميعا للشعر وحده.

وهناك عديد من النقاد البارزين الذين اشتغلوا بهذا المنهج، ومن بينهم: سعيد الغانمي، عبد الملك مرتاض، رشيد بن مالك، محمد عزام ومحمد الماكري. . . ، كما عقدت لهذا العلم ملتقيات عديدة ووضعت له قواميس متخصصة مثلما فعل رشيد بن مالك مثلا: "قاموس مصطلحات التحليل السيميائي"، وتسمت بعض المجلات باسم هذا المنهج مثل: "مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية المغربية 1987م".

3 - استقبال التفكيك

جاءت التفكيك ثورة على كل المناهج النقدية السابقة عليها خاصة، وعلى الفكر الغربي الميتافيزيقي عامة، رافضا لأي تمركز، سواء أكان تمركزا صوتيا أم عرقيا، أم عقليا. . . ، داعيا إلى اللاتمركز ولا نهائية المعنى، واللعب الحر والاختلاف. . . وساهم عديد النقاد والمفكرين في بلورة أسسها وأطرها من أمثال: جاك ديريدا، بارت، جيل دولوز وبول ديمان وغيرهم.

يعرّف التفكيك Dé-construction بأنّه «قراءة مزدوجة تسعى إلى دراسة النص (مهما كان) دراسة تقليدية أولا لإثبات معانيه الصريحة ثم تسعى إلى تقويض ما تصل إليه من نتائج في قراءة معاكسة تعتمد على ما ينطوي عليه النص من معان تتناقض مع ما يصرح به»[25]، أي أن هذه القراءة تبحث عما يهدم النص من داخله بعد انبنائه، وتعمل على إبراز مبدأ التناقض داخل

---

(25) المرجع السابق نفسه، ص54.

النصوص، لأن النص يحمل بين جنبيه عناصر التعدد والتناقض في الدلالة.

ويبدو أن التفكيك مر أثناء مراحل تشكله بمخاض عصيب، مر به الفكر الغربي عموما، فكان الانتقال في كل مرة، من منهج لآخر دليلا على حيوية ونشاط ذلك الفكر، وعلى خصوبة أطروحاته، ولولا هذه الخصوبة لما تمكن من الاستمرار في التطور والتحول، "فبارت Barthes" قلب المقولة السوسيرية حول اعتبار اللسانيات فرعا من السيميولوجيا، إلى اعتبار الأخيرة فرعا من اللسانيات «أما جاك ديريدا، وإن اعترف بجهود بارت، فقد دعا إلى قلب مقولة بارت نفسها، وذهب إلى أن "النحوية" (الكتابة بوصفها أثرا)، هي سمة الإشارة الكبرى، ولابد أن تكون الأصل الذي عنه تتفرع السيميولوجيا واللسانيات»[26].

وتذهب الناقدة الأمريكية "باربارا جونسون" في مقدمتها لكتاب ديريدا "Dessemination " إلى أن التفكيك «أقرب إلى المعنى الأصلي لكلمة "تحليل"، نفسها، التي تعود في جذرها إلى معنى الحل "to undo" وهذه في حكم المرادفة لـ"تقويض"، وإذا كانت القراءة التقويضية تدمر شيئا فإنها لا تدمر المعنى، وإنما تدمر دعوى أن نمطا من أنماط الدلالة يهيمن على نمط آخر»[27]، هذا ما يومئ إلى صعوبة تحديد أو تقييد مصطلح Dé-construction بدلالة واحدة وهذا هو سبب عدم التزام الباحث بمصطلح معين تجاهه.

إلى هذا، يرفض ديريدا مفهوم "الحضور المطلق" موضحا إياه بمثال "السهم المنطلق" «فهو في أي لحظة من اللحظات حاضر في موقع معين، ولكنه في الوقت نفسه ليس حاضرا في تلك اللحظة في ذلك المكان بالذات... لذا لا يوجد في أي نص أو خطاب معنى يتمتع بحضور مطلق، وعليه فإن أي معنى تسفر عنه أي قراءة لابد أن يكون سلسلة من الاختلافات والتوافقات الحاضرة والمرجأة»[28].

---

(26) المرجع السابق نفسه، ص107.

(27) المرجع نفسه، ص225.

(28) إبراهيم محمود خليل، **النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التفكيك**، **دار المسيرة**، الأردن، ط1، 2003، ص112.

لقد كان للتفكيك أنصار كثر في فرنسا وفي كثير من مناطق العالم، وكان لذهاب ديريدا إلى أمريكا أثر بالغ في انتشارها وتوسيع مجالها، فاستحوذت على اهتمام نقاد جامعة يال" Yale" وعنوا بأطروحاتها أيّما عناية، ومنهم هارولد بلوم وجيوفري هارتمان وهيلز ميلر وبول ديمان. . .، غير أن هناك من النقاد من هاجمها واتهمها بالعدميةّ، يقول ليتش Leitch في كتابه "النقد التفكيكي" مبرزا مآخذه على التفكيكية: «إن التفكيكية باعتبارها صيغة لنظرية النص تخرب subverts كل شيء في التقاليد تقريبا، وتشكك في الأفكار الموروثة عن العلامة واللغة، والنص، والسياق والمؤلف والقارئ، ودور التاريخ وعملية التفسير و أشكال الكتابة النقدية»[29].

وإذا انتقلنا من الغرب إلى الشرق، وبالضبط إلى المجال العربي، نجد أن التفكيكية حظيت ومنذ عقدين أو أكثر باهتمام متزايد من طرف النقاد العرب المعاصرين، فنشطت حركة الترجمة والتأليف حولها؛ تعريفا وتوظيفا ونقدا، وفي محاولة لسبر الآراء حول حضور أو غياب التفكيكية في النقد العربي المعاصر، يجد أحد الباحثين أنها تتوزع بين ثلاث وجهات هي:

1 - إنكار حضورها وتأثيرها كما يرى جابر عصفور.

2 - تأكيد وجودها وتأثيرها كما يرى أحمد عبد الحليم عطية.

3 - وجود تأثيرات متفاوتة كما يرى محمد بدوي[30].

فهذه السجالات التي قامت حول حضور وغياب التفكيك في النقد العربي المعاصر، كانت سببا وراء الاهتمام به واتجاه النقاد نحو الإفادة منه، حيث تتبع الباحث "محمد أحمد البنكي" بدايات التفاعل العربي مع التفكيك فوجد أنها كانت منذ العقد السبعيني إلا أنها كانت مجرد ملاحظات عابرة فقط، ثم جاء العقد الثمانيني الذي عرفت فيه المقولات التفكيكية اهتماما اكبر سواء في المجال الفكري خاصة مع "عبد الكبير الخطيبي" أو

---

(29) المرجع السابق نفسه، ص115.

(30) محمد أحمد البنكي، **ديريدا عربيا، قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، البحرين / بيروت، ط1، 2005، ص85-103.

في المجال النقدي الأدبي، خاصة مع عبد الله الغذامي، وأغلبها إما تعريفا بالتفكيك أو رصدا لمقولاته، أو قراءات أو مقاربات له، أما العقد التسعيني فيمثل ثورة ملموسة في مسار الاهتمام والإفادة من استراتيجيات وإجرائيات التفكيك في التعامل مع النصوص والآثار.[31]

لقد استشعر النقاد العرب المعاصرون فاعلية التفكيك ونجاعته في مقاربة النصوص الإبداعية والفكرية، لذلك تعالت الدعوات للاهتمام به، فهذا مطاع صفدي يبدو له "ديريدا" «كأنه ضرورة للعصر ومطلب الفكر المعاصر فأمام العقلانية، ونقد العقلانية، يظهر الطريق الثالث الذي يقترحه ديريدا والمدعو بالتفكيك الذي هو إستراتيجية ممارسة مختلفة تأتي في الوقت الذي تهافتت فيه كل الخطط... فالخطاب المطلق قد أنجز وانتهى سلطانه وفي هذه اللحظة بالذات يراد لنا أن نقول شيئا مختلفا، وأن نعمل العمل المختلف...»[32].

يظهر هنا جليا أن التفكيك كان بمثابة الخلاص الذي سيخرج الناقد والمفكر العربي من براثن الركود والسلبية اللتين اتصف بهما، بل واتصفت بهما الثقافة العربية الحديثة ككل، لذا وجب تغيير هذا الوضع بتغيير نمط التفكير والتأكيد على الاختلاف، الذي يعد من أهم المفاهيم التي قام عليها التفكيك، فهو «بمعنى ما، ردٌ الاعتبار للآخر، ذلك أن الغرب الأوربي تمركز ذاتيا حول ذاته تمركزات عديدة، ومع الحداثة بلغ التمركز أوجه، ووضع الغرب نفسه في مواجهة الآخر محاولا إلغاءه، لذلك سعى جيل الفلاسفة - ومازال بعضهم- (الجيل النيتشوي)... إلى دحض المقولات الفلسفية لذلك التمركز، مؤكدين على الاختلاف والغيرية والتعدد في شتى المجالات»[33].

---

(31) المرجع السابق نفسه، ص103-152.

(32) ذكره حفناوي بعلي، **فضاء المقارنة الجديدة، الحداثة، العولمة، جماليات التلقي**، دار الغرب للنشر، الجزائر، دط، 2004، ص329.

(33) عمر كوش، **أقلمة المفاهيم، تحولات المفهوم في ارتحاله**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2002، ص192.

ولعل الناقد العراقي عبد الله إبراهيم- الذي هو مناط بحثنا هنا- يكون من بين النقاد العرب الذين حاولوا التعريف بالتفكيك وتقديمه إلى القارئ العربي المعاصر، من خلال كتابه "التفكيك، الأصول والمقولات 1990م"، وكتابه الآخر المشترك "معرفة الآخر"، حيث تعرض لأصوله وأهم ركائزه التي نهض عليها: من اختلاف وانتشار ولا نهائية المعنى... غير أن أول شيء يلاحظ على ذلك التقديم للتفكيك هو اعتماده الكلي على النصوص الإنجليزية وغياب النصوص الأصلية الفرنسية التي كتب بها التفكيك أول مرة، مما يجعل من فهم التفكيك يزداد صعوبة، بسبب صعوبة المتن أو الخطاب التفكيكي في ذاته، وكذا ما تفعله الترجمة من اللغة الفرنسية إلى اللغة الإنجليزية من تغييرات وتحويرات قد تذهب بالمراد من الطرح التفكيكي.

يظهر هذا الناقد حاملا توجهات معرفية متعددة، تتوزع بين الأدب، النقد، والفكر... ولعل هذا التعدد المعرفي يدل على تنوع مصادره ومرجعياته التي بنى عليها خطابه النقدي والفكري، كما أنه لم يغفل الجانب التطبيقي في أعماله، بل يمكن القول أن جل أعماله تطبيقية، وقلما يجد القارئ كتابا له يخلو من التطبيق على النصوص والخطابات، وهذا الترابط بين الجانب النظري والتطبيقي في كتبه «هو ركيزة أساسية تتصل بمنهج البحث والرؤية النقدية التي يقوم عليها التحليل المتبع في هذه الكتب، أو كل تحليل أمارسه للنصوص الثقافية العامة أو الأدبية الخاصة»[34] كما يصرح الناقد نفسه.

وهذا التنقل بين التنظير والممارسة في خطابات عبد الله إبراهيم، جعله يحتل مكانة هامة داخل الخطاب النقدي العربي المعاصر، كما أن امتلاكه لزاد معرفي كبير، جعله يضع كل شيء تحت مشرحة النقد، سواء أتعلق الأمر بقضايا التراث الأدبية والفكرية أم تعلق بالقضايا المعاصرة في مختلف المجالات، خاصة ما اهتم منها بهموم الثقافة العربية الحديثة،

---

(34) وحيد بن بوعزيز، «حوار مع المفكر عبد الله إبراهيم»، **مجلة الاختلاف**، رابطة كتاب الاختلاف، الجزائر، ع2، 2002، ص62.

واتصل بالثقافة الغربية وما يدور بين هذين الثقافتين من تفاعل أو سوء فهم والتباس.

اشتغل الناقد على السرد العربي، قديمه وحديثه، لمدة طويلة من الزمن، غير أنه تحول في الأعوام الأخيرة إلى الجانب المعرفي والفكري، وقضايا حوار/ صدام الحضارات ونهاية التاريخ والعولمة... وغيرها من القضايا الحساسة المطروحة في الساحة الثقافية العالمية، ورغم ما قدمه الناقد من أطروحات وأفكار في كتبه العديدة، والتي قاربت خمسة عشر كتابا، إلا أن نتاجه هذا لم يلق اهتماما كبيرا من طرف النقاد والدارسين، ولم نجد -فيما نعلم- من قام بدراسة ومناقشة أفكاره وأطروحاته، رغم ما تطرحه من تساؤلات واستفسارات حول حال الثقافة العربية الحديثة، بل وحال الذات العربية ككل، وكذا آرائه الخاصة وتصوراته حول الكيفية التي يمكنها التخفيف من حدة ذلك الوضع المتردي، وربما الخروج منه، ولعل هذا هو السبب الرئيسي وراء توجهنا لدراسة ومناقشة أفكاره ومقولاته والكشف عن بنية خطابه النقدي.

أما بالنسبة لمرجعياته التي غذت خطابه وبلورته، فنرى بأنه من الصعوبة بمكان تحديد تلك المرجعيات، بل هل يمكن حقا ضبط تلك المرجعيات التي اعتمد عليها الناقد أم هو ينفلت من كل تثبيت وتحديد؟ ألا يمكن التخلي عن محاولة التحديد تلك -ولو مؤقتا-؟ على اعتبار أنّ «... كل تحديد يقتضي نفيا فتمييزا فتقسيما، فتبويبا فتنظيما»[35] وهذا ما يحتاج إلى زمن ومساحة أكبر، وبالتالي سيتم تتبع أهم تلك المرجعيات والخلفيات المعرفية والأدبية والنقدية أثناء التعرض لبنية ذلك الخطاب وعرض أسسه والبدائل التي نهض بها .

لقد حاول الناقد- كما حاول قبله ومعه عديد من النقاد والمفكرين العرب الآخرين- مناقشة الحالة الراهنة التي تتخبط فيها الذات العربية

---

(35) عبد السلام بنعبد العالي، **لعقلانية ساخرة**، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2004، ص7،

المعاصرة في ظل التغيرات الكثيرة التي طرأت على الساحة الثقافية العالمية، مما أثر سلبا على توجهات الشعوب وطموحاتها، لذلك لم تقف الإشكاليةَ التي لازمت الخطاب النقدي العربي الحديث -من ضبابية الرؤية وغياب المنهج- عند حدوده فقط وإنما اتسعت رقعتها لتشمل الثقافة العربية ككل، لأجل هذا تجند نقاد ومفكرون لتحليل ومناقشة أسبابها وسبل التخفيف من وطأة هذه الوضعية المتردية، خاصة وأنها تزداد تفاقما بمرور الزمن، مما جعل من الواجب توسيع مدار اشتغال هذا البحث ليشمل الجانب النقدي والفكري والحضاري... لأنها جميعا تمثل مظاهر التأزم في ثقافتنا العربية الحديثة.

الفصل الأول

ظاهرة التمركز ومرجعيات المطابقة

أولاً: الحضـــارة/ المركزيــة(*)

عرفت مختلف البلدان والشعوب "الحضارة"، ولم يقتصر وجود هذه الأخيرة على مكان أو زمان معينين، بل كان حضورها ضمن صيرورة تاريخية، تخطت الانحسار في الزمان أو المكان، فكانت ترى هنا وهناك، تحضر في الزمان نفسه، أو تتباعد فيه، لكل حضارة خصائصها وميزاتها، ولكن لابد من القول إنه «من الخطأ النظر إلى الحضارات الإنسانية بمعزل عن بعضها وكأنها وحدات مستقلة بذاتها وخصوصا ما يتعلق بالإنتاج الفكري، فلولا التراكم المعرفي التجريبي الكبير الذي أنجزته الحضارات المصرية والبابلية لما تسنى للإغريق أن ينجزوا ثورتهم النظرية المتمثلة بصورة أساسية في تطوير الرياضيات والفلسفة»[1].

إن كل حضارة خرجت للوجود لابدَّ وأنها استقت من الحضارة التي سبقتها، ولكن هذا لا يعني البتة أنها مجرد تكرار يخلو من أي إضافة... فلاشك أنها أضافت ما يميزها عن غيرها من الحضارات وقدمت روائع

(*) سنتعرض في هذا العنصر وباقي عناصر هذا الفصل إلى المركزية وآثارها السلبية وبعض النقود التي تعرض لها هذا المفهوم / الظاهرة، وستكتمل صورة ذلك النقد للتمركز في الفصل الأخير من هذا الكتاب لذا ننبه القارئ أنه سيلحظ ذلك التداخل الكبير بين الفصل الأول والفصل الأخير من هذا الكتاب.

(1) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1 1997، ص217.

للبشرية تدل على خصوبة عقلها ورجاحته في ذلك الزمان.

كما أن كل حضارة قامت عبر التاريخ إلا وقد عرفت نوعا من الإحساس بالتفوق والتعالي على الآخر، سواء أكانت حضارات قائمة بذاتها أم شعوبا وبلدانا، و «بالرجوع إلى تاريخ الحضارات المقارن نجد أن مختلف الحضارات الإنسانية كان لديها الادعاء في الاعتقاد أنها مركز العالم، بناء على تصورات محض ميتافيزيقية، لكن درجات هذا الإدعاء كانت مختلفة باختلاف الحضارات وظروفها، وقد ارتبط ذلك إلى حد كبير بمدى اقتراب الفكر البشري من نمط التفكير الكوني الطبيعي أو ابتعاده عنه»[2].

يحمل لفظ الحضارة دلالات عديدة، فهو يعني تلك «المثل السائدة في المجتمع والتي تجمع بين أفراد المجتمع كله في وحدة معنوية، وبحيث تكون ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته سواء أكان المجهود المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصودا أم غير مقصود. . . وبذلك تكون الحضارة محصلة النشاط المعنوي والمادي للمجتمع، والذي تراكم عبر مئات السنين»[3]، كذلك يمكن تعريفها حسب مكوناتها، كما يقول أحد الباحثين: «والحضارة في حقيقة الأمر، ليست دينا فحسب، وإن وجد الدين في قلب كل نسق ثقافي، وإنما هي فن للحياة وآلاف المواقف التي تتكرر. . . بل إن الحضارات في الغالب، ليست إلا تجاهلا وإنكارا، احتقارا وكراهيةً للآخر، ولكنها ليست هذا وحسب، لأنها أيضا تضحية وإشعاع وتراكم للثروات الثقافية وأرصدة للذكاء»[4]، أي أن الحضارة تتضمن الدين، والفنون، والمواقف، والتجاهل، والاحتقار للآخر،

---

(2) عمر كوش، **أقلمة المفاهيم**، ص123

(3) رضوان جودت زيادة، **صدى الحداثة، ما بعد الحداثة في زمنها القادم**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2003، ص105-106.

(4) Femand Braudel, La méditerranée l espace et l histoire, Ed Elammrioñ Paris, p.163-164, 173.

نقلا عن: محمد نور الدين أفايه، **الغرب والمتخيل، صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2000، ص123-125.

والتضحية، والثروات الثقافية. . . الخ، كل هذه العناصر وأخرى تدخل في تشكيل الحضارة، ولعلَ التركيز على أحد هذه العناصر بشكل اكبر هو ما يوجه هذه الحضارة وجهة معينة ويميزها من غيرها.

وبسبب تداخل الحضارات مع بعضها البعض، والاحتكاك الحاصل بينها تنشأ صراعات ومشادَات- تكون عنيفة في غالب الأحيان - كما يحدث في المقابل تلاقح للمعارف والأفكار، وتبادل للخبرات يسهم في زيادة نمو الحضارة وصلابتها، غير أن التمركز الذي يقبع في أعماقها قد يفعل فعله في زيادة لهيب النزاعات والحروب، «فالحضارات لا تصل إلى الحوار دون أن تخونها مشادّات الصراع وتجاذباته على خلفية التمركز وامتداداته، فتاريخ الحضارات لم يعرف قط صراعا حول المفاهيم والقيم والأخلاق وإنما حول النفوذ والسيطرة والهيمنة، وهذا يستنهض فهما يتجاوز تراتبيَة القوة ويتطلع نحو القيم المشتركة والفضاء الذي يتسع للجميع»[5].

وعلى هذا يأخذ التمركز موقعه، حيث يمكن اعتباره «تكثف مجموعة من الرؤى في مجال شعوري محدد، يؤدي إلى تشكيل كتلة متجانسة من التصورات المتصلة التي تنتج الذات المفكرة ومعطياتها الثقافية، على أنها الأفضل استنادا إلى معنى محدد للهوية، قوامه الثبات والديمومة والتطابق، بحيث تكون الذات هي المرجعية الفاعلة في أي فعل، سواء باستكشاف أبعاد نفسها، أو بمعرفة الآخر. . . وبين الذات الصافية والآخر الملتبس بالتشوه الثقافي (الديني والفكري والعرقي) ينتج التمركز إيديولوجيا إقصائية، استبعادية ضد الآخر، وإيديولوجيا طهرانية مقدسة خاصة بالذات فينقسم الوعي معرفيا على ذاته، لكنه إيديولوجيا يمارس فعله المزدوج بوصفه كتلة موحدة لها منظور واحد»[6].

ولعل هذا التعريف المطول لمفهوم التمركز أو المركزية[*]، يأخذ

(5) عمر كوش، أقلمة المفاهيم، ص90.

(6) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، ص10.

(*) لن يفرق الباحث في استعماله بين مصطلحات: التمركز، المركز، المركزية. . . الخ، وسيتواتر استعمال هذه المصطلحات داخل البحث كله للدلالة على المعنى نفسه.

أهميته البالغة هنا، كونه يحيط - تقريبا - بحيثيات المفهوم وآثاره، سواء على الذات المتمركزة، أم على الذات الأخرى، ويوضح الايدولوجيا التي تغلف الذات وتدفعها إلى الإحساس بالطهرانية ووسم الآخر بالدونية.

من هنا يأتي الدافع للاهتمام بالمركزية أو التمركز وعلاقته بالحضارات، كونه يعد من أهم الأساسات التي قامت عليها تلك الحضارات، وأسهمت -بشكل أو بآخر- في تدمير حضارات أخرى لذلك فـ «إن النظر إلى المركزيات الكبرى في التاريخ الإنساني من زاوية كونها نتاج مرويات ثقافية متناسقة يوسع المجال أمام الدراسات المخيالية التي استبعدت بتأثير من فكرة الحداثة الغربية... هذه النظرة إلى المرويات الثقافية التي تتوارى أحيانا خلف الستار السميك للمفاهيم والمناهج، فتأخذ شكل تحليلات موضوعية، وتتجرد غالبا من ذلك فتكون مرويات سردية، فيما هي تخفي دائما درجات من التمثيل السردي الذي يتدخل في صوغ العلاقات الإنسانية، والمفاهيم الفكرية، والتصورات الخاصة بالأنا والآخر»[7].

يظهر هذا القول العلاقة المكينة التي تجمع بين المركزية والمتخيل، هذا الأخير الذي يعد من أهم المقومات والآليات الفاعلة في تشكيل صورة للأنا وصورة للآخر، تمتثل للرغبات الدفينة في أعماق الأنا فـ «للمتخيل دور حاسم في تشكيل النظرة المتبادلة للآخر، بكل ما يمكن لهذه الملكة الإنسانية الخاصة من إنتاجه من صور وأحكام وخلقه من مشاعر وأحاسيس في سياق الاحتفال بشؤون الذات والانتقاص من صور الغير»[8].

لقد تواجد هذا المتخيل في صلب جميع المركزيات التي تمت، ولم تستطع أي حضارة أن تبعده عن ساحتها، رغم أن هذا المتخيل ليس سلبيا إلى الدرجة التي يمكن أن تفهم من هذا الكلام، إلا أن ارتباطه بالصور المشكلة للأنا والآخر جعله يأخذ منحى سلبيا دالا على ذلك التمركز الذي ظل «كامنا في صلب الحضارات القديمة والوسيطة، ولم تتمكن الحضارات الحديثة من التخلص منه بصورة تامة، إذ مازال فاعلا في توجيه المواقف

(7) المصدر السابق نفسه، ص ن.

(8) محمد نور الدين أفاية، **الغرب المتخيل**، ص128.

والأحكام، وتحديد طبيعة المنظورات التي تنظر بها المجتمعات إلى غيرها»[9].

وإن دلَ هذا الأثر المتواصل للمركزية على شيء، فإنما يدل على أن هذا التمركز ليس مجرد إحساس داخلي بالتفوق أو فكرة نتجت عن عقل راجح... بل إن مفهومه أعمق وأوغر من ذلك بكثير، لذلك يذكر عبد الله إبراهيم عنه، أنه «استمد مكوناته من الدلالة المباشرة لـ Egocentricity التي تفترض غلبة وجهة نظر الذات وصوابها، وهي متصلة بعالم الطفولة، إذ تتجلى الأنانية المفرطة التي توافق مرحلة من نمو الطفل، بجعله يركز العالم في أناه، لأن وجدانه لا يتفتح على الآخرين إلا بقدر ما يكون هؤلاء مجموعة من العناصر في أفقه الذاتي، لأنه يصعب عليه أن يفهم الأشياء من غير منظاره الخاص، ولا يعطي أي اعتبار للآخرين واهتماماتهم، الأمر الذي يؤدي إلى أن يختلط لديه الموضوع بالذات»[10].

لذلك يأخذ مفهوم المركزية بعدا أنطولوجيا يرتبط في الأساس بالذات التي تجعل من كل شيء أمامها يدخل ضمن أفقها الخاص، فيصبح تابعا لها وداخلا في تشكيلها، وبهذا يغيب حضوره لصالح حضورها، وتستنزف فاعليته، لأجل زيادة فاعليتها، موافقة بذلك مرحلة من مراحل نمو الطفل الذي يجعل من العالم أناه.

غير أن هذا التمركز يمكن له أن يأخذ أشكالا عديدة يتجلى من خلالها، فقد يكون التمركز دينيا، كما قد يكون عرقيا (حول عرق ما)، أو تمركزا كليا حول الذات، وهكذا تتميز كل حضارة بتمركزها الخاص، لهذا يرى حسن حنفي أن «الحضارة نوعان: الأول حضارة مركزية تنسج علومها حول مركز واحد، سواء كانت دوائر (أصول الدين وعلوم الحكمة) أو محاور (أصول الفقه وعلوم التصوف)، والأنا تتمثل هذا المركز وتبدع من

---

(9) عبد الله إبراهيم، **المركزية الإسلامية، صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2001، ص15.

(10) محمد عزيز الحبابي، **مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر**، دار المعارف 1990، ص204، نقلا عن عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، ص13-14.

خلاله، فالإبداع له طرفان؛ الأنا المركزي والتاريخ الطولي، وهذا نموذج حضارة الأنا. . . والثاني حضارة طردية، تنشأ علومها بقوة طردية تبعدها عن المركز القديم، بعد أن بدت عيوبه وتهاوت علومه ولم تقدر على الثبات أمام نقد العقل ومحك التجربة، وهذه هي حضارة الآخر في العصور الحديثة. . .»[11]، فالحضارة إذن في مرحلة تشكلها تعمل على تأصيل حضورها وقوتها من خلال زيادة علائقها بالماضي التليد، أومن خلال التملص من هذا القديم لصالح الجديد، بعدما أثبت هذا الأخير فاعلية وحيوية أكبر منها عند القديم.

هذا، وقد أشار أحد الباحثين إلى بعض أنواع التمركز التي تشكلت منذ القديم، ولعلها تكون ألصق بالإنسانية جمعاء، لا بجماعة معينة، أو بلد معين، لكن هذا التعميم يكون في الإطار العام للتمركز وليس في تفاصيله ومكوناته، وهذه الأنواع هي «تمركز لاهوتي، نهض على ميتافيزيقا يمتزج فيها فعل الإنسان بفعل الله، إلى حد أصبح فيه الله إنسانا منذ اللحظة التي حل فيها الله جسد يسوع المسيح، واعتبر بمثابة الحلم الإلهي للذات المفكرة، والرسالة الإلهية النابعة من روح الحقيقة، وقد حمل هذا التمركز البذور الأولى للتمركز على الذات، كما انه لا يعمل إلا من خلال تمركزات أخرى. وتمركز عقلاني أو تمركز اللوغوس (Logos)، وهو العقل الكلي، الذاتي المرجع، الذي يحكم العالم، بوصفه المصدر الوحيد لكل معرفة، وقد تمادى فلاسفة الحداثة بدءا من ديكارت إلى هيغل في بناء الأطر الميتافيزيقية لهذا التمركز. وتمركز صوتي يمنح الكلام المباشر أسبقية وأفضلية على الكتابة. . . وتمركز ضوئي، أو شمسي، ينهض على استعارة الضوء والظل (الظهور والخفاء) ويصور تاريخ الميتافيزيقا على أنه رسالة أو دراسة في الضوء ويقدم الحقيقة بوصفها شمسا ساطعة»[12].

ومما لاشك فيه هنا، أن المركزية لا تقف عند هذه الأنواع فقط، بل

---

(11) حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2000، ص81-82.

(12) عمر كوش، **أقلمة المفاهيم**، ص124.

تتعداها إلى أنواع أخرى، فداخل المركزية الكبرى مثلا تتواجد مركزية أو مركزيات عديدة، تتفاوت في قوتها وفاعليتها، كما قد تتواجد مركزية مضادة في مقابل المركزية المسيطرة، وهكذا تكون الصراعات داخل البلد الواحد أو بين بلدان مختلفة من أجل فرض الهيمنة، وبالتالي ف «العالم كمجال ثقافي سيبقى مضمارا للمنازعة والمدافعة، وقد تأخذ المنازعة أشكالا، وتنتظم في أهداف، ولكنها تستعين بالمكون الثقافي - العقائدي كمنشط في صراعها مع الآخر»[13].

فالمنازعة والمدافعة بين الأنا والآخر، هنا تأتي كدافع وراء بروز أي مركزية، فسيطرة بلد من البلدان في مرحلة ما قد تجعله يتمركز حول ذاته تمركزات عديدة تتسبب في ظهور جدل واسع حول الأملاك والحدود، وتسويق الثقافات والهيمنة العسكرية، ويغذي الأطراف بنسغ الصراعات والانشقاقات، مسوغا الإقصاءات والاستحواذات والأحكام الملتبسة، مستندا في كل ذلك إلى المكون العقدي والثقافي.

وتأخذ الأحكام التي تصدر عن المركزيات أهمية بالغة في صوغ العلاقة بين الذات والآخر على اعتبار أن الحكم هو «آلية ذهنية مركبة، يفترض التأكيد على علاقة تطرح وكأنها تتضمن "حقيقة" ما بين طرفين أو أكثر، ولأنه يستدعي الحديث عن الحقيقة فإن الحكم يتموضع في غالب الأحيان بين مستويين يتخذ الأول بعدا ميتافيزيقيا أو رمزيا أما الثاني فإنه كثيرا ما يخضع لاعتبارات منطقية، وفعل الحكم في الأول والأخير، يختلط بشكل كبير بتجربة الحرية والتعبير عن الإرادة»[14]، لهذا تعتبر الأحكام أبرز تجليات المركزية، وأهم آثارها.

هذا ما دفع الناقد عبد الله إبراهيم لمناقشة المركزية كمفهوم، إذ يرى أنه لا يمكن «قبول المضامين التي ينطوي عليها المفهوم بالصورة التي سوق فيها، وعدم الموافقة على الأهداف والمقاصد التي يراد تحقيقها من ورائه،

---

(13) عبد الله إبراهيم، **المركزية الإسلامية**، ص13.

(14) نور الدين أفاية، **الغرب المتخيل**، ص116.

لأنـه اختـزل احتـمـالات الـحـوار والـتـفـاعـل إلـى إمـكـانـيـة وحيـدة هـي التبعية. . . »[15].

يومئ الناقد هنا إلى إمكانية قبول المركزية إذا عُدل في مضامينها التي غلَفتها، ويرفض تماما الموافقة على أهدافها ومقاصدها التي رُوج لها وسُعي إلى تحقيقها، لأن التمركز غيَب تمايز الحضارات والثقافات وربطها جميعا بالتبعيَة، ولم ينظر إلى الذات وإلى الآخر إلَا بعين واحدة، التفوق والتعالي للذات والانتقاص والهامشية للآخر. فإذا كان الأمر كذلك، فلابد من بحث حيثيات مفهوم المركزية وركائزه التي أسست لظهوره، ومدى إمكانية الخروج من انغلاقا ته، والتباساته، إلى فضاء أوسع وأرحب، ولعل هذا هو ما يسعى إليه "عبد الله إبراهيم" في بحثه داخل المركزية الغربية والمركزية الإسلامية عن المطابقة والتأسيس للاختلاف.

ثانياً: التمركز وتـأصيل المطـابقـة

يلعب التمركز دوراً أساسياً في تأكيد تفوق الذات وتعاليها، في مقابل نظرة الالتباس والإقصاء التي تحيط بالآخر، ولما كان لهذا التمركز ركائز ومقومات يقوم عليها، لاشك أنه قام بتأصيل تلك الركائز والمقومات لجعلها فريدة من نوعها، وفي انتسابها إليه، مطابقا بذلك ذاته ورغباته الخاصة، أو مطابقا غيره - ذات الآخر في حال تفوقها - وملتزما بمبادئها.

وما يؤكد هذا - حسب عبد الله إبراهيم -هو أن «كل مركزية تقوم على مبدأ الاختلاق السردي الخاص لماض مرغوب يشبع تطلعات آنية، ويوافق رغبات قائمة، فهذه سنن المركزيات وبمواجهة الحاجة إلى توازن ما تصطنع ذاكرة توافق تلك التطلعات أو يتم تعويم صور من الماضي لغايات خاصة»[16].

معنى هذا أن التطابق يكون سواء باختلاق سردي لماض مرغوب فيه،

---

(15) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، ص35.

(16) عبد الله إبراهيم، **المركزية الإسلامية**، ص8.

أو بحثا عن توازن ما، بسبب الخلخلة التي تعيشها الذات الآنية وذلك استجابة لرغبات قائمة، أو ارتماء في أحضان الآخر، في محاولة لمماثلة ومقايسة نماذجه.

إن العلاقة وطيدة جدا بين المركزية والمطابقة، لأن المركزية هي التي تعمل على تأصيل تلك المطابقة، وذلك يكون إما بفرضها، أو أنها تكون كرد فعل على نموذج الآخر الذي يقتحم حدود الذات دون إذن سابق منها، لهذا «فالظاهرة المتمركزة حول ذاتها، تولد رؤية متجانسة، ثم تقوم تلك الرؤية بواسطة مجموعة إجراءات منهجية بإعادة بناء لتاريخ تلك الظاهرة مستبعدة كل العناصر والمؤثرات التي صاحبت نشوء الظاهرة والتي لم تعد توافق واقع الظاهرة بعد اكتمالها، بل وربما يصار إلى اصطناع عوامل لم تكن موجودة، وظروف نشأة جديدة مغايرة للشروط التاريخية التي أفرزت تلك الظاهرة»[17]، فليس المهم إذن، الأدوات التي تستعمل لتحقيق التمركز، أو تأصيل المطابقة، بل الأهم هو تحقيق ذلك التمركز وتلك المطابقة، حتى ولو اصطنعت العوامل وغير التاريخ، وزُيف الواقع.

إن المطابقة هي آلية نفسية، ترتبط أساسا بالذات الجماعية في مسعاها لتأسيس أو تأصيل ذاتها، قد تنشأ مع بداية تشكل الذات وحضارتها، فتحاول تأصيل قوتها وتاريخها بالارتباط بالقديم أو بنقده وتحليله، وبالتالي تجاوزه، أو عن طريق القطيعة المعرفية معه، وقد تظهر المطابقة بعد ضياع النموذج الخاص وتراجع الحضارة، فتلجأ الذات إلى هذه الآلية وذلك باستعادة نموذج من الماضي فتطابقه، أو تلتمس نموذجها من صاحب الحضارة، ولكن الفرق شاسع جدا بين أن تؤصل الذات ذاتها وهي في مرحلة القوة وبين أن تبحث عن نموذج لها بعد أن ضيعت نموذجها.

يدفع الحديث عن المطابقة الباحث دفعا للحديث عن فكرة الأصل والأصول الواحدة التي تتعلق بها الذات وتنسب إليها، والتي يمكن إدراجها ضمن الأوهام التي تعيشها الذات إذ «إن كل أصل يحيلنا إلى أصول أخرى

(17) المصدر السابق نفسه، ص229.

غيره، إذ لا وجود لأصل بذاته سابق سواه من الأصول سواء في الفلسفة، أم في غيرها من المعارف أم في التاريخ. ومع ذلك تجزم الميتافيزيقا وخصوصا الميتافيزيقا التأصيلية، بوجود أصل أول قبلي من باب التسليم للوجود بذاته، بوصفه جوهرا أو مطلقا ثابتا»[18].

ففكرة الأصل الأول اصطنعت من طرف الميتافيزيقا لتأصيل ما هو كائن عند الذات الآنية، وكذا للدلالة على امتداد تاريخ وحضارة هذه الذات وأصالتها، وكأن هذا النسب العريق والمتواصل طبيعة دائمة وثابتة لهذه الذات، وهو ما يفسر تفوقها وحضارتها، ومع ذلك يمكن اعتماد فكرة "الأصل" للارتكاز عليها في بناء المستقبل، ونقد الحاضر وإعادة قراءته لتجاوزه، لهذا يرى الجابري «أَنَّ جميع النهضات التي نعرف تفاصيل عنها قد عبرت إيديولوجيا عن بداية انطلاقها، بالدعوة إلى الانتظام في تراث، وبالضبط إلى العودة إلى "الأصول"، ولكن لا بوصفها كانت أساس نهضة يجب بعثها كما كانت، بل من أجل الارتكاز عليها في نقد الحاضر، ونقد الماضي القريب، الملتصق به المنتج له، المسؤول عنه، والقفز إلى المستقبل»[19]، فأنْ تَنْتَسِبَ إلى "أصل" ترتكز عليه، ليس من أجل بعثه كما كان، والانغلاق عليه، بل بجعله مطيَّة لتجاوز الواقع الراهن الذي يتخبط في الوهن والضعف، يبدو أنه لا ضير من وراء القيام به، ولكن الإشكالية التي تطرح نفسها هنا وبشدة، هي: كيف يمكن الانتساب إلى تراث ما (أصل ما)، دونما أي تعصب له أو انغلاق عليه؟ وما هي الآليات والإجراءات النقدية التي تساعد على جعل هذا "الأصل" مرتكزا لا وقوعا في مطابقة عمياء؟ وما مدى موضوعية هذه الآليات وحياديتها؟...

كل هذه الأسئلة تجعل البحث لا يسلّم برأي الجابري وتدفعه لأنْ يتحفّظ عليه دون انتقاص من قيمته وأهميته، فالانتساب إلى تراثٍ مَا لا يطرح إشكالا بحدّ ذاته، وإنّما ما يطرح الإشكال هو حقيقة ذلك الانتساب

---

(18) عمر كوش، **أقلمة المفاهيم**، ص53.

(19) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط5، 2005، ص21.

وكيفيته، ولعل مسعى الجابري هنا ليس التأكيد على إلزامية المطابقة التراثية، وإنّما التأكيد على أن للتراث حضورا قوياً لابدَّ من استغلاله من أجل مجاوزة الحاضر.

كما أن الحديث عن المركزية والمطابقة، وفكرة الأصل، يجعل من اللَازم الحديث عن مفهوم آخر، وهو مفهوم هام جداً يلتصق التصاقا بالمركزية ويقابلها، وهو مفهوم "الهامش" والذي «يضع نفسه ضمن فضاء متعدد الأبعاد والضفاف، فهو يعلن منذ البداية عدم انفصاله عن المركز. . . إلَا أن المهم هنا هو أن الهامش لا يحدد كموقع، لا يحدد تحديداً مكانياً، إنه ليس "موقفا" ولا "اتجاها" و"مذهبا"، وإنما هو حركة وهجرة وتنقل لا تقيم "خارجا"، ليست تائهة ضالة، وإنما رحَالة متنقلة، تبين أن كل داخل لابدَّ وأن يخرج عن ذاته وأن المركز ذاته راحل متنقل»[20].

فالهامش له حضوره الخاص رغم هامشيَته، وحضوره فاعل رغم محدودية فاعليته، والمركز يحتاج إلى هامش حتى وإن ادعى أنه لا يحتاجه، كما أن هذه المركزية لا تقف عند مكان ولابدَّ لها يوما أن تغيره إلى مكان آخر، فالمركز يطابق رغباته في تشكيل صوره عن ذاته وعن ذات غيره، كما أن هذا الهامش يسعى لبعث نموذجه الخاص به من تراثه القديم، أو يفتش عنه داخل هذا المركز، وبالتَالي حتى الهامش له علاقة بالمطابقة ويعمل هو كذلك على تأصيلها، والبحث عن مبرراتها، فتأخذ بذلك التبعية موقعا هاما إلى جانب المطابقة، لأن «التبعية تعني تفوق طرف على الآخر، وهي تنظم العلاقات بناء على هيراركية خطيرة تحجب معرفة الآخر بقدر ما تحجب معرفة الذات على حقيقتها»[21].

إن دلالة التبعية هنا دلالة سلبية، كونها ترتب العلاقة بين الأنا المعاصرة والأنا (القديمة) التراثية، أو بينها وبين الآخر، فتغيب المعرفة الحقيقية بجميع الأطراف، فتعتبر الذات التراثية الأصل والنموذج بالنسبة للذات الآنية، كما

---

(20) عبد السلام بنعبد العالي، **لعقلانية ساخرة**، ص59.

(21) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، ص19.

تغدو ذات الآخر المتفوق السبيل الوحيد إلى التقدم والتطور؛هذه الذات التي لم يتم نقدها وفق أسس منهجية موضوعية، بعيدا عن التسليم الواعي أو اللاواعي بضعف وهوان الذات الآنية وتفوق وتعالي الذات الأصل وذات الآخر، وكل هذا من نتاج المركزية والمطابقة، ولعل هذا هو ما حدا بعبد الله إبراهيم إلى القول عن التمركز إنه «نوع من التعلق بتصور مزدوج عن الذات والآخر، تصور يقوم على التمايز والتراتب، والتعالي، يتشكل عبر الزمن بناء على ترادف متواصل ومتماثل لمرويات تلوح فيها بوضوح صورة انتقيت بدقة لمواجهة ضغوط كثيرة»[22]، وإن كان هذا الكلام يتعلق أساسا بالذات المتمركزة القوية وليس بالذات الهامشية الواقعة في التبعية.

يشتغل التمركز على تقوية نفسه وتأصيل ذاته، من خلال ما هو كائن، أو من خلال ما لم يكن، أو حتى من خلال ما لا يمكن أن يكون، فقد ينطلق من قوة علمية وعسكرية موجودة فعلا، وقد ينسب لنفسه اكتشافات واختراعات لم تكن له بها أية صلة، كما قد يعتمد الخيال والميتافيزيقا للقول بأشياء غير ممكنة التحقيق مثل صفتي التقدم والحرية الدائمتين والثابتتين للذات، وصفتي الرجعية والعبودية الدائمتين كذلك بالنسبة للآخر، ولعل الدور الذي لعبه المخيال - وهو من أهم مقومات المركزية، المرتبط في جانب منه بدلالة زمنية خاصة - في تأصيل المطابقة كبير جداً، خاصة مطابقة الذات لذاتها التراثية، غير أن «الوظيفة التاريخية هي في عمقها وظيفة أمل، لأنها تتخطى اللحظة وتسعى إلى قهر الموت لنشدان عالم أجمل وأفضل ومتوازن نسبيا»[23].

يبدو أن دلالة مفهوم المركزية ومفهوم المطابقة متقاربة ومتداخلة كثيرا، لأن التمركز الذي يقوم على التعالي والطهرانية ويعتقد في ذاته الكمال والتمام، يقع هو ذاته في المطابقة التي يقوم بتأصيلها، فتداخلهما واضح وجلي، رغم أن مطابقته من نوع خاص، كونه يطابق رغباته التي توجهه

(22) عبد الله إبراهيم، **المركزية الإسلامية**، ص09.

(23) محمد نور الدين أفاية، **المتخيل والتواصل**، **مفارقات العرب والغرب**، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1993، ص32.

وتتحكم في مساره، كما أن المطابقة ناتجة عن المركزية سواء تمركزت الذات حول نفسها أو تمركزت حول الآخر، لأنه يفرض عليها التطابق بطريقة أو بأخرى، فتأخذ شكل رد فعل، أو محاولة لإيجاد توازن نفسي، حيث «يعيش كل من الغالب والمغلوب زمنا يشتبك فيه الماضي والمستقبل، بحيث يصعب عليهما امتلاك الحاضر، فالأول لا يكتفي بمصادرة تاريخ المغلوب والتكلم باسمه، بل يذهب إلى ما وراء التاريخ، فيما الثاني لا يجد ذودا عن نفسه سوى اللجوء إلى ما قبل التاريخ»[24].

إلا أن التمركز يتدثر في العديد من أعماله بالحجج العلمية، من أجل ضمان مقبوليته داخل الساحة التي يتواجد بها ويجعل المكان رحبا لحضوره وتأثيره، لذلك «تفرض المركزيات قوانينها الصارمة والمغلقة على الجنس البشري، وتحجزه ضمن تصنيفات تستند إلى أسس ثقافية، لكنها تتذرع بحجج العلم»[25]. ورغم تدثر المركزية بالعلم، إلا أن تأصيلها للمطابقة تجاوز حدود العلم، إلى حدود المقدس والأسطوري، خاصة في مسألة الزمان، فإذا أسقطت هالة قدسية وأسطورية عليه صار من اللازم والواجب تقديسه وتقديمه لأنه يمثل زمان التقدم والرقي، وزمان الحضارة ووالطهر والنقاء، «هاته البنية الأسطورية للزمان تجعلنا نتوهم بأننا قادرون على الاسترجاع الدوري للزمان الأساس، وبالتالي على الانفصال الدوري عن الظرفيات التاريخية، من شأن الانفصال الدوري مبدئيا أن يغذي الظرفي وينفخ فيه روحا جديدة، إلا أنه قد يغدو في بعض الأحيان هو الزمانية المهيمنة، فيتحول من الزمان إلى حاضر أبدي»[26].

وهكذا يمكن القول بأن التمركز كنسق ثقافي متعال، عمل على تأصيل المطابقة وتثبيت ركائزها من خلال مقوماته الخاصة من دين وعلم وأسطورة ومتخيل. . . حيث تضافرت جميعا لتفعيل هذه العملية وإنجاحها.

---

(24) مقال دلال البزري، **الآخر أو المفارقة الضرورية ضمن صورة الآخر، العربي ناظرا ومنظورا إليه**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1999، ص106.

(25) عبد الله إبراهيم، **المركزية الإسلامية**، ص63.

(26) عبد السلام بنعبد العالي، **لعقلانية ساخرة**، ص38.

ثالثاً: ثقافة المطابقة ومرجعياتها

ترجع ثقافة المطابقة من بين ما ترجع إليه إلى ذلك الصراع الذي نشب بين الذات والآخر، من أجل الهيمنة والسيطرة، وقيادة الركب، فقد خلط الأوراق، وغير مجرى الحياة والأحداث، وصار من يملك القوة طاغيا متسلطا، لا يرى أمامه سوى السيادة والقيادة، وأما من خسر في هذا الصراع فقد نالت منه الحروب والاضطهادات وفقد خصوصياته لصالح خصوصيات الآخر، فما كان منه سوى اللجوء إلى تراثه القديم أو إلى صاحب الحضارة والقوة للبحث عما يعيد له بعض آماله أو يخفف عنه الحمل الثقيل من على كاهله، أو على أقل تقدير تحقيق توازن نفسي بعد حالة الضياع التي عاشها المهزوم.

ويبدو أن الذات العربية اليوم ينطبق عليها هذا الوصف، حيث لحقها من الغرب ما لحقها، فتعرضت للاستعمار وسلبت ثرواتها وأقصيت ديانتها وثقافتها وأجهضت نهضتها... ولم يترك لها ولا أمامها من سبيل سوى المطابقة والتبعية، سواء مطابقة هذا الآخر القوي المتحضر، أم مطابقة تاريخها وحضارتها العربية الإسلامية القديمة، غير أن هذا الصراع لم يكن بدعا عليها فقط لـ «أن جدل الأنا والآخر هو الصراع بين الجديد والقديم على مستوى الحضارات وفي مسار التاريخ، يحدث عند كل شعب وعلى مستوى الدوائر الحضارية الكبرى»[27].

ظهرت ثقافة المطابقة واضحة، بل راسخة في الوقت المعاصر، كما كان لها حضور فاعل في الأوساط الثقافية القديمة إلا أنه حضور لم يبلغ شأو حضورها المعاصر، حيث أصبحت ظاهرة قائمة بذاتها، لها دعاتها وأنصارها في جميع البلدان يدافعون عنها وينافحون، كل بطريقته؛ في الفكر والأدب والنقد والسياسة وعلم الاجتماع... الخ، ولما كان هذا هو حال الثقافة العربية المعاصرة، حاول الناقد عبد الله إبراهيم التعريف بها والبحث في حيثياتها والكشف عن علاقتها بظاهرة التمركز، وعن أهم المرجعيات التي

(27) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص495.

دفعت الذات العربية المعاصرة للوقوع في المطابقة العمياء للأنا وللآخر معا.

وعلى اعتبار أن «السياقات الخطابية هي التي تتحكم في مقاصد الأفكار التي تنتظمها، وأن لا أفكار مجردة قبل التشكّلات الخطابية التي تظهر فيها»[28]، بحث عبد الله إبراهيم في السياقات الخطابية الفلسفية والأدبية والجغرافية والتاريخية... الخ، من أجل التعرف على الأفكار والأسرار التي تخفيها، سواء عن الذات أم عن الآخر وكذلك معرفة الأسباب التي تقبع وراء تراجع أو عدم قدرة الذات العربية عموما على اللحاق بركب الحداثة والحضارة.

وعملا بمبادئ أي معرفة جديدة والتي تتطلب وعيا نقديا واضح الخطوات والمعالم، حتى يتسنى للناقد القيام بمراجعة دورية للمعرفة السابقة والتي ربما تكون السبب المباشر وراء تلك الممارسة المعرفية المتصلبة التي تعرفها الثقافة العربية المعاصرة، عمل عبد الله إبراهيم على تفكيك آليات المعرفة القديمة وتعرية مضامينها ونقد وتفسير مغالطاتها، محاولا استحداث أو على الأقل طرح آليات وأفكار جديدة[*]، وتصورات نقدية حول الوضع الراهن الذي تعيشه الثقافة العربية المعاصرة عموما.

انطلق عبد الله إبراهيم في بحثه من "ثقافة المطابقة" كونها «قد أصبحت مرجعية لأنساق التفكير والتعبير في حياتنا بكل مستوياتها الأساسية إذ في ضوئها تترتب شؤون الفكر، وفي حالة معقدة مثل هذه يغيب التفكير النقدي الجذري، ويتراجع الإبداع الأصيل، ويحل محلها الاقتباس الذي يقوم على التشويه والتلخيص والاستنساخ وتحل ثقافة التجميع محل ثقافة الإبداع ويتجه التفكير إلى البحث عن أصول حتى لو اقتضى الأمر تلفيق تلك الأصول»[29]؛ معنى هذا أن "ثقافة المطابقة" صارت من بين أهم الثقافات

---

(28) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، ص194.

(*) سنناقش بعض ما قدمه عبد الله إبراهيم من أطروحات وأفكار في الفصلين الثاني والثالث من هذا البحث، وستتبين مدى جدة وجدية وفاعلية هذه الأطروحات داخل الثقافة العربية المعاصرة من عدمه.

(29) عبد الله إبراهيم، **المركزية الإسلامية**، ص26.

المتواجدة في ظل الأوضاع الراهنة التي يمور بها العالم، حيث استطاعت أن تخلف واقعا خاصا بها يمكنها من التغلغل والسيطرة داخل ثقافات الشعوب المتنوعة، معتمدة في ذلك على التمركز الذي مهد لها الطريق، واستعمل كل الوسائل المباحة وغير المباحة "وضعيا وشرعيا" لتأصيلها وتقويتها، لأنها من يحفظ له الديمومة والثبات ويزيد من سيطرته وتحكمه في الأوضاع والعلاقات التي تجمع الشعوب والبلدان بعضها ببعض.

لاشك أن هذا النوع من الثقافة يجد مبررات وجوده في المرجعيات التي استقى منها ركائزه ومبادئه، وانطلاقا من الواقع الراهن للذات العربية المعاصرة، التي نجدها تنقسم بين دعاة للحداثة الغربية ودعاة للأصالة- كل طرف يدّعي لنفسه الصواب والأحقية- وجد عبد الله إبراهيم أن مرجعيات المطابقة تتوزع بين مرجعيتين اثنتين هما:

- المرجعية الغربية - والمرجعية الإسلامية، حيث بحث كل مرجعية في كتاب كامل، فجاءت المرجعية الأولى في كتاب "المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات"، وجاءت المرجعية الثانية في كتاب "المركزية الإسلامية: صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى"، دون أن يعني هذا خلو باقي المدونة من تلك المرجعيات والإشارة إلى أنواعها.

1 - المرجعية الغربية:

يحمل مصطلح الغرب دلالات عديدة تتحدد كل دلالة بالطريقة التي يوظف بها هذا المصطلح، فقد يدل على تلك البلاد الواقعة في جهة الغرب وقد يدل على الشعب الذي يقطنها... الخ، لذلك فإن الغرب متعدد ولم تكن له دلالة واحدة في يوم من الأيام، فـ «هناك، أولا ذلك الغرب المتعلق في ذات كل واحد منا، أي في الشرق العربي أيضا، والذي يمارس الضغط على وعينا لكي يتحقق، هناك في الغرب كذلك في مواجهتنا، غرب مفترض على استعداد عجيب للحوار، إذا ما نشطت في داخله عناصر أصالته، وهناك، أخيرا، هذا الغرب الفاعل المقنع بالقوة والتقنية، حيث لم تعمل

زوابعه واضطراباته إلا على تدجيننا وإهانتنا»[30].

إن دلالة الغرب قد تكون جغرافية مكانية، كما قد تكون ثقافية وسياسية... وأيّ تحديد متشدد لهذا المفهوم قد يوقِع في مطب التعميم والفهم الخاطئ لحقيقة الغرب، فهذا أحد الباحثين يرى أن «الفصل الميتافيزيقي بين "الغرب" و"الشرق" لم يأخذ باصطلاحه المكاني والجغرافي، بل في تأكيد التباين الثقافي والسياسي والأيديولوجي بينهما في انفصامهما...»[31]، لذلك وجب مراعاة كل هذه الدلالات التي يتضمنها مفهوم الغرب، أثناء مقاربته ونقده.

وتتواتر آراء النقاد والمفكرين حول مصطلح "الغرب" وصلته بلفظ "أوربي"، فهذا حسن حنفي مثلا يرى أنه «يدل على المعنى "التاريخي الحضاري" وليس على الموقع الجغرافي والسياسي، كما يدل على ذلك لفظ "غربي"، الوعي الأوربي يدل على معنى ونمط في حين أن التراث الغربي يشير إلى حصيلة إنتاج تم في الغرب، وفي زمان العصور الحديثة؛ الغرب صفة للتراث مثل التراث الغربي، وأوربا صفة للوعي أو الشعور مثل الوعي الأوربي، الغرب واقع وأوربا ماهية، التراث الغربي كم والوعي الأوربي كيف»[32].

وبالرجوع إلى تاريخ نشوء الغرب نجد أنه كان «إقليما في الأفق، مختلطا أنى ذهبنا بالشرق، لكنه أضحى مع الحداثة قوة تنزع إلى امتلاك الأفق كله، ولئن لم يكن للذات تاريخ، فقد أضحت حاملة التاريخ، بل وأضحت هي التاريخ نفسه - المقروء والمفهوم والمكتوب ميتافيزيقيا»[33]، لقد انتقل الغرب من اللاشيء إلى كل شيء، لقد صار هو التاريخ، بعد أن لم يكن بالكاد يذكر في التاريخ، صار المالك للحضارة والمُصَدّر لها.

---

(30) Reni-Habachi orient quel est ton occident? Ed du centurion, Paris, 1969, p.7.
نقلا عن: محمد نور الدين أفاية، **الغرب المتخيل**، ص14.

(31) عمر كوش، **أقلمة المفاهيم**، ص144.

(32) حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب**، ص84.

(33) عمر كوش، **أقلمة المفاهيم**، ص127-128.

ما من شك أن هذا الظهور للغرب تقف وراءه أسباب كثيرة عملت على إبرازه كقوة عظمى لا تقهر، وحاولت تحصينه من أي خطر قد يعيق تقدمه، وتأسيسه لحضارته، غير أن «التعبير الحقيقي عن أوربا تأخر إلى نهاية ق 15. كشف عن نفسه في ظاهرتين، أولا: الكشوفات الجغرافية الكبرى، وهي حسب تودوروف الحدث الذي دشن وأسس هوية الغرب الحديثة، ثانيا: الثورة الفكرية والعلمية، فقد خرجت أوربا من العصر الوسيط حينما أظهرت الأنتلجنسيا إلى الوجود حسا جديدا من خلال الفن والأدب والفلسفة والعلم. . . »[34].

لقد كان ظهور الغرب كليا، حيث توالت الاكتشافات والاختراعات وظهرت الآداب والفنون والفلسفات لتساهم جميعها في إعطاء ذلك البعد الحضاري للغرب لكن دون أن ننسى من جانب آخر، أن الغرب قد تأسس «إيديولوجيا كصورة قابلة للتعيين، لكن الصيرورة لم تأت من التاريخ إذ هي أنتجتها الذات المتمركزة حول نفسها وتأسست معها الهوية والتصورات الميتافيزيقية في العصور الوسطى على خلفية لاهوت المسيحية القادمة من الشرق، أي أن العصور الوسطى هي التي صنعت من كلمة الغرب اسما، وأعطته معنى مسيحيا، لكن الغرب ينفر من اعتبار أن أصل الحضارة الغربية هو القرون الوسطى، ولذلك نشأت مشكلة التأصيل وبدأ البحث الميتافيزيقي الذي لا يكل عن الأصل»[35].

أي أن تاريخ الغرب وكيفية تشكله يخفيان في طياتهما خبايا كثيرة، وجب فحصها ونقدها، لكشف التسترات التي قامت بها الذات الغربية وفضحها، قصد ملامسة حقيقة الغرب أو على أقل تقدير الاقتراب منها.

لقد قام أحد الباحثين بتتبع كيفية تشكل الغرب وظهوره للوجود، مركزا في ذلك على ظاهرة المركزية، حيث أصبح الغرب «على خلفية سرديته الكبرى اسما مشتركا لقوة، لإله أنتجته ميتافيزيقا التمركز على الذات، صار

---

(34) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، ص16-17.

(35) عمر كوش، **أقلمة المفاهيم**، ص128.

المقياس والمرجع الذاتي الإحالة والدلالة، فاسمه هو الأصل...»[36].

لعبت هذه الظاهرة الدور الأبرز في ظهور الغرب، لذلك نجد الناقد عبد الله إبراهيم يركز عليها كثيرا أثناء تناوله للحضارتين الغربية والإسلامية، ويمكن القول إنها تصلح لأن تكون منطلق بحث ودراسة جل الحضارات إن لم نقل جميعا.

ولما كان «الغرب مفتتنا بمفهوم القدر التاريخي الفريد الذي يراه في نفسه، كما كان مفتتنا بفكرة السيطرة العالمية والتوسع، قام بعملية تمثل فكري للحضارات الأخرى ولم يستطع تقبل فكرة اختلاف الآخرين عنه قبولا فعليا يجعله ينظر إليهم ضمن مقولات خاصة بهم وليس به، فقد ثبت الغرب خصوصية الحضارات الأخرى، وعين بعدها بوسيلة تناسب انتصار إقليميته الثقافية الضيقة، فقد قارنها بنفسه، ليس من حيث المفاهيم المطلقة فقط بل أيضا من حيث التصنيفات التي يستخدمها لإدراك ذاته»[37].

معنى هذا أن الغرب كان يملك طموحات كثيرة ومتنوعة تستند إلى الإمكانات الفذّة والنادرة التي يتوفر عليها، لأجل هذا قدم فهمه الخاص لمختلف الحضارات الأخرى لاحتوائها وجعلها تابعة له في المناحي جميعها.

لقد حاول الناقد تقصي حيثيات "مفهوم المركزية"، فوجد أن التمركز هو «نسق ثقافي محمل بمعان ثقافية (دينية، فكرية، عرقية)، تكونت تحت شروط تاريخية معينة، إلا أن ذلك النسق سرعان ما تعالى على بعده التاريخي، فاختزل أصوله ومقوماته إلى مجموعة من المفاهيم المجردة التي تتجاوز ذلك البعد إلى نوع من اللاهوت غير التاريخي»[38].

وبهذا أصبح المركز في الطرح الغربي: "نسقاً متعالياً" متمرداً على

---

(36) المرجع السابق نفسه، ص138.

(37) عزيز العظمة، **التراث بين السلطان والتاريخ**، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1990، ص77.

(38) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، ص10.

شروطه التاريخية التي بلورته، أو قل إنه صار نسقا متعالياً على كل شيء، فصارت مختلف مقوماته مفاهيم مجردة لا تاريخية.

إن الواقع الجديد الذي أصبح يعيشه الغرب وأحاسيس القوة والتفوق التي غمرت كيانه جعلت منه وجودا أخلط حسابات القوى الأخرى، ليصبح الغرب تحديا في مختلف المناحي الوجودية والحضارية، حيث استطاع التأثير في الفكر العربي، كما استطاع أن يصمه بكثيرٍ من مميزاته وأطروحاته وتجلى ذلك واضحا من خلال ما قدمه المفكرون العرب من آراء وأفكار تعلقت بالوضع الثقافي العام الذي يعيشونه وسبل ترقية الحياة في الوسط العربي.

لقد كان تأثير المركزية الغربية والغرب عموما، على الذات العربية كبيرا جدا، فبعد أن ظهرت الحداثة، ظهر عند العرب من ينادي بضرورة مطابقة النموذج الغربي ومتابعته في كل أطروحاته، بل صار يعتبره النموذج الأصلح للخروج من الحالة التي تعيشها الذات في المجالات جميعها، «لقد أضحى الانتماء إلى العصر الحديث جزءا من الانتماء إلى الغرب وثقافته، على خلفية أن إثبات الحضور في التاريخ يمر عبر بوابة اللحاق بحركة الأوربة، بغض النظر عن الإقليم المعرفي والتاريخ الجغرافي، وقد أدى ذلك إلى تشويه عمليات الأقلمة وانشيالاتها المفهومية والفكرية»[39].

لم تكن هذه الدعوة من طرف دعاة الحداثة الغربية ونموذجها مبنيةً على أُسسٍ نقدية، بل وقعت دعوتهم في المطابقة العمياء ووقع أفرادها في التعصب، إذ غيبوا العقل واتبعوا نزواتهم النفسية، لذلك قدّم عبد الله إبراهيم - في اعتقادي - كتابه "المركزية الغربية" للرد على دعاة الحداثة الغربية، ويمكن لنا أن نتبين ذلك من خلال ما قال به الناقد حول أسباب التماثل والتطابق، والتي تعود «إلى سببين رئيسيين: أولهما يتصل بهيمنة "المركزية الغربية" ومحدداتها الثقافية والأيديولوجية، وهي تمارس اختزالا للثقافات غير الغربية، باعتبارها الثقافة الكونية الشاملة، وثانيهما: الاستجابة

---

(39) عمر كوش، **أقلمة المفاهيم**، ص147.

السلبية لمعطيات تلك المركزية، وهو أمر يتعلق بواقع الثقافة العربية الحديثة التي رهنت ذاتها بعلاقات امتثالية للثقافة الغربية ولم تفلح في بلورة أطر عامة فاعلة تمكنها من الحوار المتفاعل مع الثقافات الأخرى»[40].

إن أثر حضور المركزية الغربية على أرضية الثقافة العربية واضح ولا يمكن أن ينكر أحد هذا الحضور، كما أن واقع التخلف والرجعية اللذين يلفان ثقافتنا، دليل واضح على الاستجابة السلبية لمعطياتها والحاجة إلى نقد هذه الحالة وتشريحها هدفه هو محاولة إخراج هذه الثقافة مما علق بها وكبل حركتها. ولما كانت هذه المركزية مرتبطة بالآخر، كان لابد من معرفة هذا الآخر، لأن «الذات بوصفها معرفة لا يحاط بها إلا بدءا من الإحاطة بالغير، الآخر بوصفه معرفة، والآخر هنا ليس إلا وجها آخر للذات، كأنه جزؤها الإمكاني الذي لم يتحقق بعد، كأنه شكل آخر من كينونتها»[41].

معنى هذا أن الذات العربية المعاصرة، ليست صافية في مكوناتها، بل هي هجينة، إذ إن الآخر يدخل كعنصر قار فيها، مشكلا لهويتها، بل لا يمكن لنا أن نناقش حالها ووضعها، حتى وإن كانت المطابقة لتراثها، دون مناقشة وضع الآخر وتشكيل معرفة حول حضارته وآثاره، لأنه "أي الآخر"، هو سبب وضعها الملتبس، كما أنه وراء ظهور دعاة الأصالة في الساحة الثقافية العربية المعاصرة.

وعن دعاة الحداثة ودعاة الأصالة يقول الناقد عبد الله إبراهيم: «فالذات الآنية كائن هلامي، وأمشاج متناثرة لا تتبلور وتتكون إلا من خلال الاندماج في الآخر بالنسبة للتيار الأول، وهي بذات الصفات لا قيمة لها، إن لم تبعث فيها عناصر محتجبة في التاريخ البعيد بانتظار أن تحقن بها، وذلك يقتضي إزالة الآخر لأنه يحول دون ذلك الاتصال الحي بذلك النسغ الأصيل»[42].

---

(40) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، ص5.

(41) علي أحمد سعيد (أدونيس)، **موسيقى الحوت الأزرق**، دار الآداب، بيروت، ط1، 2002، ص5.

(42) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، ص7.

لقد انقسم الوعي العربي المعاصر على نفسه انقساما متعددا، بسبب حالة الضياع التي يعيشها، ولم يتمكن بعدُ من أن يجبُر تلك الانقسامات ويعيد صياغة وعيه من جديد على أسس علمية تتعالى على الذاتية، إنه «وعي بأشياء ليست بتلك التي هو مطالب بالوعي بها، فهو إما يستغرق في الماضي لاهثا وراء الحقيقة القدسية، أو يتغنى بتبني مقومات غرب أسس حضارته في صيغة مستقبل دائم التجدد، أو أنه يركن إلى حالة توفيقية توفر له بعض شروط الاطمئنان على انتمائه إلى تاريخيته وحاضره»[43]. وهذا الرأي الأخير هو نفسه رأي الناقد عبد الله إبراهيم الذي أورد من قبل، إلا أنه يضيف طرفا ثالثا في المجموعة وهو الطرف التوفيقي الذي يأخذ من الطرفين ويجمع بينهما ليشعر بأنه يساير الحداثة مع تمسكه بالأصالة.

لقد كان الانبهار والدهشة هما السمتان البارزتان اللتان طبعتا جبين الحداثيين العرب، بل وتحكمتا في آرائهم ودفعت بهم للقول بالنموذج الغربي، ويبدو أن سبب هذا الوضع متعلق بحقيقة الغرب، إذ «أن الغرب ليس وحدة كلية ثابتة فهو فضاء متعدد، تأسس منذ بداياته الحديثة على الاختلاف والتوتر والصراع، لذلك فإن سؤال الغرب بالنسبة للمثقف العربي كان دائما مصدر دهشة وحيرة وانفصال، فهو تارة تجسيد للعقل، والتقدم والنزعة الإنسانية، وتارة أخرى قوة مسيطرة تعرقل نهضة الآخرين وتتحول إلى عنف وحشي وتدخل غاشم»[44].

ومما لاشك فيه أن هذا الانبهار والذهول أمام النموذج الغربي له أسبابه ودوافعه ولعل أهمها هو التفوق العلمي والتقني والعسكري، أي التطور الحاصل في البنية التحتية والفوقية ككل، والذي بدوره لم يقم من فراغ وإنما تهيأت له ظروف خاصة سهلت ظهوره وانتشاره في العالم، وهي نفسها ركائز الحضارة الغربية (الأوربية)، حيث «دخلت أوربا العصر الحديث حينما طورت منظومة من الممارسات والأفعال والأفكار المتداخلة التي دُمجت معا ووظفت لتكون نسغا حيا يجري في العروق التي جمدتها

(43) محمد نور الدين أفاية، **المتخيل والتواصل**، ص53.

(44) المرجع نفسه، ص92.

تناقضات العصور الوسطى، ومن خلالها بدا الكيان الأوربي يظهر مؤثرا في العالم، ويعدد "دوفيز" ما يمكن اعتباره أهم العوامل التي أظهرت أوربا بوصفها مكونا متجانسا ومؤثرا:

1- اللغة اللاتينية. 2- الأدب القديم. 3- الأنتلجنسيا التي بدأت منذ القرن الثالث عشر تدرس في جامعات متماثلة. 4- طبقات حاكمة لها الميول والأذواق نفسها. 5- البعثات الأولى إلى الشرق الأقصى في القرن الثالث عشر»[45].

ورغم ما حدث من شطط حول قيمة وحقيقة هذه الركائز إلا أنها كانت- بمعنًى ما - السبب الرئيسي وراء ظهور الغرب على أنه كيان قوي لا يُرى إلا متقدما نحو الأمام بخُطى ثابتة، ولعبت الميتافيزيقا دورا هاما في بروز مفهوم الذات الغربية، لأنها «تُنتج بعد مشكلة الوجود أو الكينونة بقية المقولات، مثل مقولة الذات، والفاعل والموضوع والكيف، وهذه المقولات تظهر في مختلف النسق الفلسفية، لا في الفلسفة المثالية وحدها. . .»[46].

لأجل هذا بحث الناقد في تلك الركائز الفلسفية الغربية، فتناول الأسس العلمية والعقلية التي سهلت السيطرة على الطبيعة ثم انتقلت للسيطرة على الإنسان، بعدما عاش هذا الغرب من قبل في عصر الظلمات الذي امتاز بأنه «مرحلة خالية من أية مساهمة فكرية تُذكر، فكان ملوك وأسياد العصر، حتى رجال الدين والكنيسة أميين مثل الشعب، وبالتالي لم يتجاوز فهمهم للمسيحية، الشكلية والنصية، بالإضافة إلى الكثير من العقائد الخرافية»[47].

ظهر الفيلسوف الانجليزي فرانسيس بيكون (1561- 1626)، ليؤكد

---

(45) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، ص15.

(46) جورج زيناتي، **رحلات داخل الفلسفة الغربية**، دار المنتخب العربي، بيروت، ط 1، 1993، ص114.

(47) سمير أمين، **نحو نظرية للثقافة، نقد التمركز الأوربي والتمركز الأوربي المعكوس**، دار ANEP الجزائر، دط، 2003، ص72.

على أهمية المعرفة، من أجل السيطرة على الطبيعة، وكان أثره على الفلاسفة الذين تلوه كبيرا جدا، أمثال: جون لوك، باركلي، هيوم. . . وغيرهم، خاصة في تصورهم لتشكيل منهج علمي متميز، وبعد مجيء التيار التجريبي تعرض المنطق الأرسطي للنقد من طرف غاليلو، وبيكون، وظهرت العقلانية مع ديكارت الذي أولى اهتماما شديدا بالعقل، وعده ميزة أوربا عن الأقوام الهمجية، وطرح الكوجيتو "أنا أفكر إذن أنا موجود" لإقامة صرح "الشك المنهجي"، بعدها أتت الفلسفة الكانطية التي أعادت النظر في الأطروحات الفلسفية التي سبقتها، وكان هدفها «إخضاع العالم التجريبي لقوانين عقلية محددة، وفي الوقت نفسه رفض الادعاء بأن المعرفة العقلية قادرة على إدراك عالم ما وراء الطبيعة المحسوسة، فالذات المتعالية باعتبارها حجر الزاوية في عملية المعرفة هي التي تعطي للعالم مضمونا يمكن إدراكه عقليا. . .»[48]، حيث ركز كانط على البعد المتعالي الترنسندنتالي للأنا وجعله أساس المعرفة وقوامها، مع محاولة المصالحة بين التيارات الفلسفية، غير أن الفلسفة الكانطية تعرضت للنقد كباقي الفلسفات وشكك في قيمة مشروعها، حتى أنها اعتبرت غير خارجة عن باقي المنظومات الفلسفية الأخرى، حيث رأى هيغل «أن العقل استحال على يد كانط إلى فكر لا يتعقل شيئا، أو على الأصح فكر يتعقل ذاته، باعتبارها إطارا خاويا، بدلا من أن يستعين بما لديه من مقولات لتعقل العالم ورفعه بالتعقل إلى مستوى المطلق»[49].

انتقل الناقد بعدها للحديث عن فلسفة الروح الهيغلية والدور الذي لعبته هذه الفلسفة في بناء التمركز الغربي، فهيغل يؤكد «أن تاريخ العالم يتجه من الشرق إلى الغرب، لأن أوربا هي نهاية التاريخ على نحو مطلق، وعليه فإن آسيا بدايته، فتاريخ العالم نوع من محاكاة رمزية لحركة الشمس يبدأ من الشرق وينتهي بالغرب، بمعنى يستكمل قوته وتحقق غايته وكماله، وهذا التاريخ ما هو إلا تدريب الإرادة الطبيعية الطليقة بحيث تطيع مبدأ كليا

---

(48) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، ص94.

(49) المصدر نفسه، ص96

وتكتسب حرية ذاتية وعليه فالشرق بوصفه نقطة بداية لم يعرف، ولا يزال حتى اليوم، لا يعرف سوى أن شخصا واحدا هو الحر، أما العالم اليوناني والروماني فقد عرف أن البعض أحرار، على حين أن العالم الجرماني عرف أن الكل أحرار»[50].

يظهر من خلال هذا القول أن هيغل يصدر أحكاما وآراء مطلقة فالشرق بداية التاريخ والبداية تعني نقطة الصفر، فالشرق إذا يدل على الخواء، أما الغرب الذي يمثله الجرمان، فهو الذي يدل على اكتمال التاريخ، على الامتلاء. إن هيغل بعمله هذا يؤسس للمركزية الغربية ويؤصلها، لذلك يرى عبد الله إبراهيم «بأن هذه الفلسفة هي أكثر الفلسفة أهمية في بناء الوعي الغربي الحديث، لأنها جعلت رسالتها الأساسية تأصيل الشعور الغربي تاريخيا وعرقيا ودينيا وتشكيله استنادا إلى منظور رتب المكونات الفلسفية والتاريخية والدينية، مما يجعل الغرب هو الوارث والمطور لكل الفكر الإنساني عبر التاريخ وبذلك جعلت من الغرب مركزا لنشاط العقل البشري في أنقى أشكاله، وأصفى تجلياته»[51].

لقد لعب هيغل على الأوتار الحساسة لدى الحضارات المختلفة مثل، التاريخ، والعقل. . .وغيرها، ووجد أن الغرب (الجرمان تحديدا) هو الوحيد الذي يمثل التاريخ والعقلانية، لذلك يرى الجابري أن العقلانية والتاريخانية هما الدعامتان الأساسيتان للفكر الأوربي الحديث والمعاصر «والتاريخانية، والعقلانية سلوكان فكريان لا ينفصلان: التاريخانية هي جعل العقل حاضرا في التاريخ ينظمه على صعيد الوعي ويحركه على صعيد الممارسة، والعقلانية هي جعل التاريخ حاضرا في العقل يلهمه الدروس والعبر، ويحمله من حين لآخر على مراجعة تصوراته وفحص مبادئه وطريقة إنتاجه»[52].

---

(50) هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ط3، 1983، ص189

(51) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، ص103.

(52) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر الغربي المعاصر**، ص37، 36.

استطاع هيغل أن يجسد التمركز في العديد من الظواهر الفنية منها، والدينية والفلسفية، فبالنسبة للتمركز الفني رأى أن الفن الرمزي خاص بالشرقي، أما الفن الكلاسيكي فصاحبه هو الإغريقي في حين أن الفن الرومانتيكي خاص بالمسيحي، وهذا الفن الأخير، هو أحسن الفنون وأرقاها على الإطلاق، أما بالنسبة للتمركز الديني، والذي قام في الأساس على اعتبار الديانة المسيحية الديانة الأصح والأحق بالاعتناق دون سائر الديانات، وربط هيغل الديانة الطبيعية بالشرق، وربط الديانة الفردية الروحية بالإغريق، أما الديانة المطلقة فهي الديانة المسيحية، ويبدو أن حديثه هذا «عن الديانة المطلقة، إنما القصد منه، الديانة المسيحية كما تجلت في الغرب، وهنا يخلط هيغل بين الحضارة الغربية الحديثة والديانة المسيحية، ويعتبرها كلا موحدا، وفكرة الترتيب المتدرج للأديان والفنون والفلسفات من الشرق مرورا باليونان والرومان، وصولا إلى الإمبراطورية الجرمانية يراد منه القول: إن المسيحية والأمة الجرمانية هما الوارثتان لكل الديانات والحضارات السابقة، إذ يتمركز هنا خلاصة الفكر البشري»[53].

أما التمركز الفلسفي الذي جسدته الفلسفة الهيغلية بجدارة، وقررت به نهاية مسار الفكر البشري، هو أنها قامت - كما يقول عبد الله إبراهيم - باختزال «الفلسفات التي سبقتها إلى مجرد عناصر ومكونات في نسقها العام، وأدرجتها في وظيفتها بعد أن أخضعتها لصيرورة التاريخ، وبذلك تجاوزت الفلسفات الأخرى في أنها لم تكن فلسفة جزئية تعنى بمفاهيم محدودة، إنما اصطنعت إطارا دمَج المفاهيم كلها في جدل صاعد بحيث تجددُ المفاهيم ذاتها من خلاله بالتوالد المستمر الذي يدفعه التناقض كما أنها لم تمتثل لوصف الواقع كما هو، إنما قدمت تفسيرا لكل شيء»[54].

لم يكتف الغرب في نشأته بهذه الركائز فقط وإنما حاول القيام بعملية أهم؛ تتمثل في عملية التأصيل لذاته من كل النواحي، وتأخذ هذه العملية شكل مطابقة للماضي، ولكنها مطابقة من نوع خاص تبحث عن مبررات

(53) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، ص133.

(54) المصدر نفسه، ص139.

للتمركز والإقصاء والهيمنة. لقد كان التأصيل متنوعا حيث توزع بين "تأصيل فكري"؛ حيث بحث الغرب عن أصول لفلسفته الآنية داخل الفلسفة اليونانية ورأى أنها المحضن الحقيقي الذي ولدت منه الفلسفة الغربية المعاصرة «لقد تم اختراع اليونان - المعجزة وفق نموذج معيار التأصيل الأوربي الغربي الساعي إلى تجسيد وهم تمركزية ذاته المتعالية أي وفق ما تقتضيه ميتافيزيقا المطابقة، وتمت عملية إعادة كتابة تاريخ الغرب باعتباره نتاج مميزات وخصائص الرجل الأبيض، وإعادة كتابة تاريخ اليونان القديمة بوصفها الأصل المعرفي الثقافي والحضاري لهذا الرجل، عبر عملية تملك ومصادرة لتراث الحضارة اليونانية»[55].

كما كان هناك أيضا "تأصيل عرقي"، اعتبر فيه أصل الغرب منحدرا من اليونان حيث «رسم الغرب الحديث صورة ميتافيزيقية للإغريق متخيلة وغير واقعية تظهرهم شعبا عملاقا، عقلانيا ومتفردا، ومتفوقا في كل شيء، هم أول الفلاسفة، وأول من فكر في العقل، وأول من سكن الكينونة. . .الخ، وبكلمة؛ خلق الغرب "المعجزة اليونانية"»[56]. ومادام اليونان هم أحسن الأعراق وأفضلها، وما دام الغرب ينتسب إليه، فإن الغرب يصبح بذلك أحسن الأعراق وأصفاها نسبا.

هذا، وإن عبد الله إبراهيم يؤكد أن ولادة الغرب اقترنت «بظاهرة التأصيل العرقي، أي القول بوجود طبائع محددة وخاصة، تقف سببا وراء الحضارة الغربية الحديثة، ويبدو الاستشفاف عميقا هنا بين مركزيتين، فمن ناحية دفعت جملة من التطورات الشاملة التي عرفتها الثقافة الغربية الحديثة إلى الأمام القول بنظرية الطبائع العرقية سعيا لتفسير تجانس مكونات تلك الثقافة، ومن ناحية أخرى مارست نظرية الطبائع العرقية ذاتها دورا فاعلا في إعادة تركيب تاريخ الغرب، على أنه نتاج ميزات بشرية محددة، ومتصلة بمجموعة عرقية على وجه الخصوص»[57].

---

(55) عمر كوش، **أقلمة المفاهيم**، ص129.

(56) المرجع نفسه، ص130.

(57) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، ص229.

وأُصّل الغرب ذاته أيضا "تأصيلا دينيا"، حيث أعاد البحث في تاريخ المسيحية، وعدّل من أصولها الشرقية، بل بالأحرى غيبها، وجعل أصل المسيحية غربيا بحتا، حيث «إن اللاهوت يدفع دائما باتجاه إعادة إنتاج مشروطة بظروف معينة للنصوص الدينية، من أجل تسويغ أهداف، وتحقيق غايات، إنّه متّصل بالمرجعيات التي تحتضنه وتغذّي تصوراته، وفيما يخص المسيحية، فإن الكنيسة واللاهوت هما المضماران اللذان مارس فيهما التمركز جل أفعاله وهما الإطاران المنظمان لصوره وتجلياته عبر العصور»(58).

غير أن الاهتمام بالجانب الديني في الوقت المعاصر، بدأت تقل حدته، بسبب التغيرات التي حصلت، لذلك «. . .يصعب تعميم القول بأن الفكر الغربي الحديث هو فكر ديني، فهذا القول لو أطلق فهو مصادرة على المطلوب والصواب هو التأكيد على أن ذلك الفكر طور نظرة مغايرة للدين، تتجاوز النزعة التقديسية، والتعددية التي كانت سائدة وفاعلة طوال العصر الوسيط. . . واحتجاب الدين لا يعني أنه فقد الأثر في توجيه مضامين الفكر الحديث، فحضوره أكبر من أن يوصف في كثير من الفلسفات الغربية»(59). ولعل الناقد مصيب فيما قاله حول عدم فقدان الدين لتأثيره، وحضوره في الفلسفات، كونه يقوم على مبادئ وآليات تخترق كيان الإنسان، وتغوص في أعماقه ويتعلق بها وجوده والدليل على هذا تلك الصراعات القائمة بين الذات وذاتها، أو بين الذات وذات الآخر والتي يعتبر فهم الدين أكبر موجّه لها.

رغم كل هذه الركائز التي أقامت صرح الغرب وحضارته، إلا أنه لم يتوان عن استخدام أبشع الأساليب لتأكيد تفوقه وتأصيله «فالفتح والكشف والتبشير والاحتلال كان ينتظم في سياق فكرة واحدة هي: بناء هوية أوربا، وهذا البناء يلزم الإجهاز على المكونات الحضارية القائمة في العالم، وإذا تعذر ذلك فاختزالها إلى أنماط معيقة لعلاقات جديدة تهدف إلى وحدة الإنسان والتاريخ»(60).

---

(58) المصدر السابق نفسه، ص280.

(59) المصدر نفسه، ص308-309.

(60) المصدر نفسه، ص18.

وساهم الاستشراق كثيرا في تلك الإقصاءات التي تعرض لها الشرق والذي لم يعد سوى صورة رغبوية عجائبية يروّح بها الغربي عن نفسه ويطفئ بها لهيب الشوق الذي يغمره كلما ذكر الشرق، لقد «ظهر الاستشراق كفاعلية من فعاليات التمركز الغربي على الذات، وقد شكل الشرق في إطاره موضوعاً لتفكير نتجت عنه دراسات وأبحاث وأقوال مختلفة، بدا فيها الشرقي نمطا ملتبسا ومفعما بالأساطير والتصورات المغلوطة، وظهر فيه الشرق مغايرا ومفارقا لواقع الشرق ذاته»[61].

إلا أن الاستشراق قدّم للشرق أعمالا أنثروبولوجية رائدة، استطاعت أن تدرس المجتمعات الشرقية وتصوّر طريقة عيشها ومعاملاتها وعرّفت العالم بالشرق، كما عرّفت الشرق بنفسه، رغم ما في تلك الدراسات من مغالطات وافتراءات.

وجاءت العولمة لتغلق محيط الدائرة، التي حاول الغرب من خلالها الالتفاف حول الشرق، بَله حول العالم بأسره، فهذا الجابري ينظر للعولمة على أنها «إرادة للهيمنة وبالتالي قمع وإقصاء للخصوصية. فهي طموح بل إرادة لاختراق الآخر وسلبه خصوصيته وبالتالي نفيه من العالم»[62] ولم تك دعوى العالمية سوى غطاء لمضامينها الإقصائية والمتمركزة.

ويمكن إدراج كل هذه الركائز ضمن ما عرف بمنهج "الوحدة والاستمرارية" الذي ظهر منذ القرن الثامن عشر، محاولا التأصيل لمختلف التمركزات، باحثا عما يوحد تلك الأحداث الطارئة، وهو ما حدا بعبد الله إبراهيم إلى القول عنه إنّه سوّغ عمليات إقصاء واستحواذ، فكان «من الطبيعي أن تتراكم تلك التصورات بفعل الزمن ويصل التفكير إلى نقطة غاية في الخطورة وهو إقرار نمط معين من التفكير المعبر عن تصورات محددة بظروف محددة وخطر أية احتمالات لظهور أفكار أخرى، وبوساطة هذه

---

(61) عمر كوش، **أقلمة المفاهيم**، ص143-144.

(62) ذكره: حسين علوان، العولمة والثقافة العربية، ضمن كتاب: **العولمة والهوية**، أوراق المؤتمر العلمي الرابع بكلية الآداب والفنون، دار مجدلاوي للنشر، الأردن، ط2، 2002، ص124.

الإستراتيجية أحلت "المطابقة" و"المماثلة" ودعمت، ونُفي "الاختلاف"... واتسع تفكير أحادي الرؤية، ليشمل العالم ويكون صالحا لحل الإشكاليات الثقافية والاجتماعية في كل زمان ومكان»[63].

ومادامت كل حضارة قد عرفت ظاهرة التمركز فلا شك أنه قد كان لها آثار سلبية عديدة «غير أن التمركز الذي حدث مع ما عرف بالحضارة الغربية أخذ أبعادا خطيرة، لكنه تجلى بتمركز كليّاني على الذات، وضعت فيه الذات الغربية في قمة الهرم الكوني الذي اصطنعته، بعد أن أحيطت بتمركزات عديدة تكثّفت فيها الرؤى والتصورات على معطيات محددة، وقامت على ميتافيزيقا فلسفة الهوية والثبات والمطابقة التي أعطت للذات طهرانية زائفة وألصقت بالآخر أبشع الصفات»[64].

يأخذ التمركز الغربي إذن تميزه من خلال الأبعاد الخطيرة التي تجلى عبرها ولعل أهمها التمركز الكلي حول الذات مما جعله يضع ذاته في أعلى سُلم للقيم والرُتَب، في حين وضع الذوات الأخرى بمختلف مظاهرها في مراتب دنيا تعكس التبعية والانقياد.

ويمكن تلخيص كيفية تشكل الغرب المعاصر بالقول إنّه «تشكلت كتلة خطابية تمركزت فيها المعطيات الفكرية على أن الغرب هو الحقيقة المطلقة نفسها، وأعيدت صياغة ماضي الغرب بصورة توافق حاضره وأنتجت أصولا عرقية وثقافية ودينية بسيطرة وتوجيه من الرغبة بالتفوق، بل من واقع التفوق، فأصبحت تلك الأصول ركائز تؤصل الغرب في خارطة الوجود الإنساني بشريا ودينيا وفكريا، والأهم من كل ذلك فقد تمت صياغة شعور موحد بالهوية الفكرية والوعي المتماسك، بحيث ظهر الغرب الحديث على أنه الوعي بأسمى أشكاله، الوعي في ممارساته الخصبة والمتنوعة، فيما يتخبّط العالم في تناقضات وتعارضات لا معنى لها»[65].

لقد تضافرت عناصر عديدة لجعل الغرب يتشكل بالصورة التي تمت،

(63) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، ص216.

(64) عمر كوش، **أقلمة المفاهيم**، ص123-124.

(65) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، ص145.

حيث لعب الخطاب دورا بارزا في رسم مسار التشكل ذاك، كما أنه من مَهّدَ الطريق لقبوله لدى أهله ولدى غير أهله، وكانت عناصر التفوق العرقي والديني والثقافي عناصر فاعلة أيضاً في إعطائه هالة قدسية وطهرانية ترتفع به إلى مصاف الوحدة المتكاملة والوعي الناضج، في حين يتخبط العالم بأسره في وحل التناقض والتشتت. وكان من ظاهرة التمركز الغربية والحداثة «أنها أنتجت فئة محاكاتية، اندهشت بمنجز تلك الحداثة وأدرجت نفسها في رهان التقليد دون أن تأخذ في حسبانها الصعوبات الناشئة من نقل التجارب الثقافية والحضارية للأمم الأخرى؛ وبالمقابل لم يتم تحديث الأبنية التقليدية طبقا لنمط خاص من الحداثة متصل بالظرف التاريخي لهذه المجتمعات»[66]، هذه الفئة المحاكاتية للنموذج الغربي، كانت دافعا للناقد لبحث حقيقة هذا النموذج وركائزه ومبادئه، واستحواذاته والالتباسات التي وقع فيها. وقد قام الناقد بطرح رؤيته الخاصة حول هذه الظاهرة وآثارها، مقررا بعض الحقائق، وذلك استجابة لمشروعه "المطابقة والاختلاف"، الذي يسعى لتحقيقه، ومن ذلك ما قرره - مثلا - من «أن الإفادة من معطيات الحضارة الغربية، لا تتم بصورة مجردة وحيادية، إنما بالمشاركة في الخضوع للمعاني والشروط الثقافية والسياقات التي أدت إلى ظهورها»[67].

ولكن قضية كهاته -الاستفادة من الغرب- لا يمكن حسمها بكل هذه السهولة، فهذا قد يؤدي بالباحث للوقوع في التبسيط المخل، لأنها قضية مصيرية، تتعلق بمشكل وجودي غائر في التاريخ، كما أن كيفية الاستفادة، أو الآليات المستخدمة في عملية الاستفادة تلك غير معروفة؟! وإن وجدت فما مدى موضوعيتها؟!.

ومما يمكن أخذه على الناقد، عدم إعطائه قسطا أكبر للحديث عن الدور الفاعل الذي تلعبه اللغة داخل التمركزات أو الصراعات، وما تتضمنه هي ذاتها من جدالات واضطرابات، «لأنّ العقل العربي اهتم بشكل كبير بمسألة اللغة عبر صيرورة تطور تاريخية من منطلق أن الاضطراب الذي

---

(66) عبد الله إبراهيم، **المركزية الإسلامية**، ص24.

(67) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، ص36.

يحصل في اللغة يعبر بطريقة أو بأخرى عن قلق في الثقافة وعن أزمة في الحضارة»[68].

كذلك الشأن بالنسبة للمتخيل، نجد أن الناقد قد أشار إليه إشارات محدودة لا تدل على الأهمية الكبرى التي يختزنها هذا المبدأ في داخله، فعلاقته بالمركزية وطيدة جدا، إن لم نقل أنّه أهم عناصرها، فـ «المُتخيّل باعتباره مجالا لِانْبِجَاسِ الرُّموز لا يكتفي بإعادة صياغة الأشياء أو ترتيب الصور والحكايات، لأنه بقدر ما يورط الذات الفردية في عملية إنتاجه بقدر ما يتجاوزها ليلتقي باعتبارات ما يسميه بول ريكور بـ"المتخيل الاجتماعي" وهنا ندخل لعبة التحرر والدمج أو الاختلاف والتطابق، سواء كان ذلك على صعيد الثقافة الوطنية أو على مستوى الأدب الكوني»[69].

ورغم كل هذا، يمكن القول إنّ الناقد استطاع أن يغوص في أعماق فكر الآخر ويتتبع تاريخ تشكل مركزيته وأصولها مستندا في ذلك إلى مبادئ النقد المعاصر كالتفكيك والحفر الفوكوي والمناقشات الفكرية والفلسفية السائدة في الساحة الثقافية الغربية والعربية المعاصرة

ولتكتمل صورة مناقشاته وأطروحاته، قام عبد الله إبراهيم بتتبع نشأة المركزية الإسلامية والتناقضات والإقصاءات التي قامت عليها وهذه المركزية الإسلامية هي ركيزة المرجعية الثانية في "المطابقة" الواقعة فيها الذات العربية الحديثة.

2 - المرجعية الإسلامية:

يرتبط وجود هذه المرجعية بوجود المرجعية الغربية- السابقة الذكر - كونُها تعد السبب الرئيسي وراء بروزها وحضورها في الواقع العربي. وبسبب الخوف من الغرب ومن ضياع الهوية العربية الإسلامية لجأ دعاة الأصالة للتراث واحتموا داخله، غير أنهم لم يحاولوا تطوير ذلك التراث ولا بحثوا

---

(68) محمد نور الدين أفاية، **المتخيل والتواصل**، ص176-177.

(69) المرجع نفسه، ص9.

عما يميزه عن سائر التراث الإنساني، بل اكتفوا بالانغلاق داخله ورفضوا أي محاولة تعيد قراءته قراءة نقدية واعية بأهدافها، ووقع هؤلاء في نوع من التمركز المقابل والمضاد للتمركز الغربي والتمركز العربي حول التمركز الغربي (أي دعاة الحداثة) وهو ما سماه عبد الله إبراهيم ب: "التمركز الإسلامي".

وإذا كان النموذج الحضاري الغربي المعاصر قد فرض «نفسه علينا منذ بداية التوسع الاستعماري الأوربي، وبكيفية خاصة وحاسمة منذ القرن الماضي... هذا من جهة ومن جهة أخرى، فإذا كنا لم نختر النموذج الغربي بمحض إرادتنا، فنحن لم نختر بالأحرى ما تبقى لدينا وفينا من النموذج "التراثي"، أعني الموروث من ماضينا... (فالإنسان) إنما يجر تراثه معه جرا، وأكثر من ذلك يتمسك به ويحتمي داخله عندما يجد نفسه معرضا لأي تهديد خارجي»[70].

فحتى تراثنا الخاص لم نملك الخيار في اختياره، فقد يفرضه تهديد خارجي، مثل تهديدات الغرب للشرق اليوم، أو يدفعُ إليه دفعاً الإحساسُ بجرم الانفصال عنه، وهكذا فكلا الخيارين (الغربي والعربي الإسلامي) لا تملك الذات العربية المعاصرة فيهما حرية، وهذا ما يدفعنا إلى القول إنه لم يتم التفكير في الوضع الراهن تفكيرا نقديا، وموضوعيا يسمح بإعادة ترتيب الأحداث والأوضاع لصالح الذاتين ولكن دون إقصاء للآخر.

يبدو أن علاقة الأنا بالآخر الغربي يلفها الصدام والصراع وما الشعارات التي ترفع اليوم سوى محاولات للتخفيف من حدة هذا الصراع والتقليل من وطأته على الطرفين. إن «نظرة الغرب إلينا تسكنها صور ورموز ترجع إلى ما قبل الحروب الصليبية، توجه سلوك بعض أطرافه، تؤثر في قراراتها وتتحكم في علاقاتها، أما نحن، فإننا لم ننتبه على ما يبدو إلى ما يشكل العناصر العميقة لنظرتنا إلى الغرب سواء رفضناه أو طالبنا بالتعامل معه»[71]، إلا أن هذا الكلام لا ينفي العلاقة التي تربط الذات بالآخر

---

(70) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ص18.

(71) نور الدين أفاية، **المتخيل والتواصل**، ص11.

والعكس، لأن هذا الآخر «ليس موضوع إدراك أو فهم أو معرفة فقط، وإنما هو تجسيد لقوة رمزية تنزع من الذات برّانيتها وتدعوها للتحرر من انغلاقها واطمئنانها أو من أوهامها، فاللقاء بالأجنبي هو نوع من التطهير من تراكمات وترسّبات الثقافة الغربية. . .»[72].

لقد كشف الرجوع إلى التراث نظرة تقديسية متعالية، تنم عن مركزية إسلامية تواجدت خلال قرون الحضارة العربية الإسلامية الغابرة وانتقلت بمرور الزمن إلى الخلف، الذين أعادوا بعثها من جديد كمعادل موضوعي للمركزية الغربية، لهذا يرى عبد الله إبراهيم أن الثقافة الإسلامية كمنظومة رمزية معنوية «بدأت تستعيد صور الماضي كمكافئ تخيّلي للأزمنة المعاصرة، الصور التي تضُخ فيها وَهْم القوة والأصالة، أقول وهمْ وأقصد به تحديدا، توظيف رمزي لثقافة الماضي في غير حقلها ومجالها، الأمر الذي يُوهم بالتكافؤ والتناظر مع الآخر عبر التاريخ»[73].

أي أنّ توظيف التراث في الثقافة المعاصرة، بالطريقة التي تحدث اليوم، هو مجرّد وهم تعيشه الذات العربية المعاصرة، لأنه توظيف في غير الحقل والمجال، وكذا لأن الهدف من توظيف ذلك التراث ليس محاولة الارتكاز عليه من أجل الخروج من الوضع المتردي الذي تعيشه، وإنما هو مجرد إيهام بالتكافؤ أو التفوق على الآخر، وهذا هو السبب الذي دفع الناقد عبد الله إبراهيم لإعادة نظر نقدية في هذا التراث، لهذا بحث في "المركزية الإسلامية" والصور المشكلة للآخر في تلك الفترة، لأن «كشف صورة الآخر في أعين المسلمين خلال القرون الوسطى. . . لا يراد منه سوى تفريغ الأوهام المستبدة بنا، والتأكيد على ضرورة النظر إلى الماضي وصورته في أذهاننا، نظرة تستبعد أية إمكانية لإغفال التدرج التاريخي الطبيعي للأمم. . . وهو يريد ألا نظلّ أسرى التطابق مع صور بعينها من الماضي، إنما التفكير في نوع من الاختلاف»[74].

---

(72) المرجع السابق نفسه، ص153.

(73) عبد الله إبراهيم، **المركزية الإسلامية**، ص19.

(74) المصدر نفسه، ص9.

انطلق عبد الله إبراهيم في تعريفه بهذه المركزية من العلاقة التي تجمع الأنا المعاصرة بالآخر، ومختلف التفاعلات الحاصلة بينهما، ووجد أنها علاقة تنازع وصراع، خاصة بعد بروز المشروع الحداثي الغربي، وظاهرة العولمة أو الكونية كما يسميها، هذا ما أدى بوظيفة التعويض "التراثية" لتتصاعد نتيجة «تصاعد توتر وعي "الأنا" بمشكلات التحول الحادة، أو الصدمات الجذرية، تلك التي تنزع "الأنا" من سباتها وتضعها على عتبات مراحل جديدة لم تكن تتوقعها، ولا تدري ما نتائجها، فتلوذ "الأنا" بالتوهم من ماضيها ليزداد شعورها بالأمان في مواجهة المتغيرات التي تعصف بوجودها كله»[75]، مما يعني أن تناول المركزية الإسلامية، لابد وأن ينطلق من الحاضر، لأنه الحاضن الرسمي لها ومرتعها الجديد الذي تحيا فيه ومن خلاله، كما أنه المسؤول عن إعادتها للأذهان وهو من أوجد لها مكانة هامة في الساحة الثقافية العربية.

تحدث الناقد عن مركزية دار الإسلام خلال القرون الوسطى، ورأى أنها مركزية ثقافية أكثر منها سياسية، معرفا إياها بأنها «مجال ثقافي مشبع بمنظومة عقائدية متجانسة تختلف عن المنظومة الخاصة بالآخر، إنها تدفع بنا إلى موقف منه أكثر مما تسهل لنا استخلاص صورة حقيقية له، فالمخيال مكون ثقافي يتشكل عبر التجارب التاريخية والعلاقات المتنوعة، ويصدر أحكامه عن الآخر ضمن شبكة محكمة ومتلازمة من تلك التصورات الخاصة به»[76].

يظهر من خلال هذا التعريف أنه يركز على علاقة الأنا بالآخر، خاصة الصور التي تشكلها الذات عن ذات الآخر، مما يحفز على إصدار الأحكام، هذه هي حقيقة دار الإسلام حسبه، غير أنه «وعلى الرغم من التقسيم المبدئي بين دار الإسلام ودار الحرب، أو دار الصلح، فإن الواقعة الإسلامية في سياق انتشارها، برهنت عن حالات كثيرة من "البراغماتية" والميل إلى التوافق والتساكن والتعايش، كان للقوة الداعمة للشغف

---

(75) جابر عصفور، **هوامش على دفتر التنوير**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1994، ص19.

(76) عبد الله إبراهيم، **المركزية الإسلامية**، ص11.

الإسلامي دور بارز»[77]، أي أن دار الإسلام استطاعت أن تُوجِد داخلها مساحة للحوار والتعايش ولم تكن بتلك السلبية التي يمكن أن تُفهم من قول عبد الله إبراهيم. هذا ويجدر بالذكر «أن الدولة الإسلامية تكونت في فترة وجيزة للغاية، إذ تم فتح الشرق الهيليني المسيحي وفارس في بضع سنوات، وبالتالي كان التحدي خطيرا بالفعل، وذلك سواء أكان في مجال المعلومات العلمية والفنية (أي في مجال درجة نمو قوى الإنتاج) أم في مجال معضلة العلاقات الاجتماعية والإدارية والسياسية لنظم دول المنطقة القائمة منذ ألوف السنين»[78].

كانت سرعة نشأة دار الإسلام، أهم ميزة لها، ولعلها تكون ميزتها الفريدة عن سائر الحضارات الأخرى، كما أن طريقتها في فتح البلاد كان قوامها الفتح السلمي، وإن تخللها السلاح في بعض الأحيان، وهو ما سهل فتوحاتها، وزاد في سرعة توسعها، كما لعب العامل السياسي دورا هاما في تحديد المركز، إذ «حيثما يكون المركز السياسي لدار الإسلام تكون البلاد هي المركز. . . العامل السياسي الذي هو أحد تجليات المنظومة القيمية، يتدخل ولمدة طويلة في اعتبار العراق قلب العالم بأجمعه. . . فداخل المركزية الكبرى تتربع مركزيات أخرى أكثر فعالية»[79].

أي أنّ تغيّر المركز مرهون بتغير مكان السلطة السياسية، ولكنْ؛ ألا يحمل هذا التنقل للمركز في ذاته دلالة؟ ربما يمكن القول إن هذا الانتقال يدل على مرونة المركز داخل دار الإسلام، ويدفع للتخفيف من حدة التأكيد على المركزية الجغرافية الإسلامية، رغم أنّ ذلك الانتقال للمركز لم يكن انتقالا سلميا في معظمه، لذلك استعمل بعضهم مصطلح العالم الإسلامي بدل مصطلح دار الإسلام رغم عموميته.

يشير مصطلح "العالم الإسلامي" «إلى ذلك المجال الشعوري الذي تتراسل فيه منظومة من القيم الروحية والأخلاقية والعقائدية التي انبثقت عن

---

(77) محمد نور الدين أفاية، **الغرب المتخيل**، ص128.

(78) سمير أمين، **نحو نظرية للثقافة**، ص53.

(79) عبد الله إبراهيم، **المركزية الإسلامية، 49.**

القرآن، وعززت بفهم المسلمين لطبيعة الرسالة التي يتضمنها، وهو تراسل الانتماءات العرقية، والثقافية والجغرافية، ولكنه لا يهملها ولا يتقاطع معها... وهذا الأمر بذاته هو الذي يظهر إلى الوجود إسلاما متعدد الأبعاد، يتم تلقيه وإنتاجه والتفكير به طبقا للخصوصيات الثقافية والاجتماعية»[80]، يدل هذا الكلام على أن العالم الإسلامي، بما فيه القرآن الكريم، والدين الاسلامي ككل، كان متجاوزا للانتماء العرقي، والثقافي والجغرافي، لكن دون إهمالها جميعا، خاصة ما تعلق بأمور الدين والمعتقد، هذه الخاصية، هي ما أبرز للوجود ما سمي بالإسلام المتعدد الأبعاد، ولكن ألا يشكك مثل هذا الكلام في القول "بالمركزية الإسلامية"، على اعتبار أنها نسق ثقافي تعالى على واقعه التاريخي؟!.

هذا ويتحدّث الناقد عن مركزية دار الإسلام، وفترة ظهور هذا المفهوم فيقول أن دار الإسلام «لم ترتهن أبدا بمعنى جغرافي مباشر... فوحدة دار الإسلام كانت ثقافية بالدرجة الأولى وجرى باستمرار تهميش للعوامل العرقية والجغرافية "حتى أن" هناك تعارضا شبه دائم بين المفهومين السياسي والثقافي لدار الإسلام» وترجع فترة نشأة المفهوم حسبه إلى ما بعد «موجة انحسار السيطرة العربية على جزء كبير من العالم»[81] في العقد الأخير من القرن الأول الهجري (بداية القرن الثامن الميلادي).

استطاعت دار الإسلام أن تحقق مع نهاية الفتوحات استقرارها، وتصبح قوة مهيمنة على المنطقة، وبدأت الحضارة العربية الإسلامية بالتشكل حيث ساهم في تشكيلها أسباب كثيرة، لعل أهمها الدين الجديد "الدين الاسلامي"، الذي غير المعتقدات والمفاهيم ودعا إلى التوحيد، كما ساهمت الشعوب المعتنقة للإسلام، والتي تنتمي إلى أجناس مختلفة في ركب هذه الحضارة من خلال ثقافاتهم وتقاليدهم، وعلومهم وآدابهم، فتلاقحت العقول وأسست دار الإسلام.

ويرى أحد الباحثين أن وحدة الإسلام لم تتحقق «إلا بعد التفكك

---

(80) المصدر السابق نفسه، ص14.

(81) المصدر نفسه، ص35.

السياسي الذي لحق تلك الدار، وخلال ذلك وقع تفاعل واسع المدى بين الشعوب التي تنتمي إلى أَرُومَاتٍ وثقافات وتقاليد مختلفة، وبرزت الثقافة الإسلامية في القرون الوسطى إلى الوجود من خلال عملية التفاعل هذه، بل كادت تكون في الحقيقة نتيجة لها»[82]. ورغم حدوث التفكك السياسي، إلا أن الوحدة الدينية ظلت قائمة وهي التي مكنت هذه الحضارة الإسلامية من الاستمرار ومادام البعد الديني ينتمي إلى البعد الثقافي، فإن المركزية الإسلامية أخذت طابعا ثقافيا أكثر منه سياسيا على حد قول عبد الله إبراهيم، كما يذكر سمير أمين أن "تضادا عجيبا" حدث في كلا المجتمعين العربي والأوربي في أعقاب الحروب الصليبية «لقد انتهت الحروب بهزيمة الإفرنج وانتصار العرب في القرن الثالث عشر. . . إلا أن هذا هو بزوغ الملامح الأولى للنهضة الأوربية في جميع الميادين الاقتصادية والسياسية والثقافية، هذا بينما هو أيضا قرن تأكيد عناصر الانحطاط عندنا، رغم خروجنا منتصرين من الحروب»[83].

لا شك أن هذه القضية هامة جدا ولا يمكن إغفالها، كونها تعكس حالة الضعف الرهيبة التي بلغتها الذات العربية في تلك الفترة، رغم أنها خرجت من الحروب منتصرة، بل الأصح أنها ربحت المعركة ولكنها لم تربح الحرب.

وما دام أن «التفكير في الدين هو تفكير في أكثر مجالات النظر تشابكا وكثافة، وانزياحا، هو مجال الزمن المقدس»[84]، كان لابد من التعرض للمركزية الدينية ومقوماتها داخل المركزية الإسلامية كلية.

اعتبر الدين قوام الحضارة العربية الإسلامية وقد كان التمركز حوله كبيرا جدا، والإعلاء من شأنه هو رفعٌ وإعلاءٌ لشأن المؤمنين به، فهو

---

(82) هاملتون جيب، **دراسات في حضارة الإسلام**، ترجمة: إحسان عباس وآخرون، ص5-6، نقلا عن: عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، ص13.

(83) سمير أمين، «حول قضية الحروب الصليبية»، **مجلة المستقبل العربي**، ع108، 1988، ص128، 127، نقلا عن: نور الدين أفاية: **الغرب المتخيل**، ص237-238.

(84) محمد نور الدين أفاية، **الغرب المتخيل**، ص41.

الجانب الروحي، والركيزة الأساسية التي نهضت عليها أغلب الحضارات، كونه يعكس طموحات الشعوب وآمالهم ومتخيلهم واستيهاماتهم ورموزهم.

لهذا يرى الناقد أنه «ومادام الحق ينبثق من دار الإسلام فلا بد أن تكون تلك الدار هي المركز، بكل المعاني الثقافية والدينية، والجغرافية والأخلاقية، وهذا فيما نرى الدافع وراء، مركزية دار الإسلام طوال القرون الوسطى حسب التصورات الإسلامية، من الصحيح أنها تمددت جغرافيا في قلب العالم القديم، ولكن اعتبارها مركز الحق فاق المكون الجغرافي في تثبيت مركزيتها، ظهرت الجغرافيا لتسوغ كل ذلك»[85].

مادام الإسلام هو الحق وما دام هذا الحق منبثقا من دار الإسلام، فهذه الدار هي المركز، إنه المسوّغ لمركزية دار الإسلام في تلك الفترة، هكذا يصل الناقد إلى تحديد مركزية الإسلام، مؤكدا أن التمركز الديني هو أساس هذه المركزية، لكن دون نفي المركزيات الأخرى.

يسعى الناقد إلى إظهار وتأكيد وجود المركزية الإسلامية، وكذا إبراز آثار تلك المركزية، خاصة على الآخر، لذلك رأى بأن «الإسلام كمنظومة قيم روحية وعقائدية عامة ينتظم في نسق واحد شامل، فهو يضم هذه التصورات، ويهضم الاختلافات والخصائص الثانوية، وذلك أمر شائع يفرضه واقع حال المسلمين المتصلين بأعراقهم، والمنتمين إلى هويات ثقافية متعددة داخل إطار الثقافة الإسلامية العامة»[86].

هذا عن طبيعة المركزية الإسلامية، ولكن عبد الله إبراهيم يعاين كيفية تجسد هذه الخصائص والسمات الإسلامية لدى المسلمين طوال حضارتهم، وهذا أمر مهم جدا، لأنه يعكس الإضافات والانزياحات التي تعرضت لها القيم الإسلامية من طرف المسلمين، خاصة في نظرتهم ومعاملتهم للآخر، فكان الهدف إذن تبيين تلك الأوهام التي يعيشها دعاة الأصالة تحديدا، اتجاه التراث والحضارة الإسلامية مثل أوهام النقاء والطهرانية والتفوق

(85) عبد الله إبراهيم، **المركزية الإسلامية**، ص42.

(86) المصدر نفسه، ص14.

والتعالي. . . الخ، لهذا يرى أن المجتمعات الإسلامية تعيش «ازدواجا خطيرا تختلط فيه قيم روحية "رفيعة" وقيم مادية "منحطة"، ولم تفلح أبدا في فك الاشتباك بين الاثنين على أسس عقلية واضحة، فالقيم الأولى حبيسة النصوص المقدسة وحواشيها، وقد آلت إلى نموذج أخلاقي متعال يمارس نفوذا يوجه الحاضر انطلاقا من الماضي، أما القيم الثانية فقد غزت الحياة بشتى جوانبها. . . بفعل المؤثر الغربي»(87).

كان تأثير الدين في الذات العربية الإسلامية عميقا إلى درجة أن «الوعي الاسلامي الحاد بالتفوق، باعتبار الدين الاسلامي يمثل التتويج المطلق للدين، والعرب "خير أمة أخرجت للناس. . ." انعكس بشكل كبير في الصور والمواقف التي صاغها عن الآخر، إذ أن خروج الإسلام من فضاء الجزيرة إلى التفاعل مع الآخرين في سورية والعراق وإيران وبيزنطة وإفريقيا. . . الخ، جعله نسيج علاقات تثاقفية على الرغم من الشعور الذاتي بالقوة والتفوق والتمايز»(88).

لقد وقعت المركزية الدينية الإسلامية، في الأحكام الدونية والملتبسة والإقصائية لأنها تعتمد على تأويل وفهم معينين للظاهرة الإسلامية، لذلك يرى عبد الله إبراهيم أنه «في المجتمع النصي القرآني تمثل الثنائيات الضدية دورا حاسما في شطر العالم إلى عالمين، ثمة تعارض ثابت ودائم بين الحق والباطل، والخير والشر، والإيمان والكفر، ولا يمكن أن يظل الصراع منحبسا في المصحف، واستنادا إلى مركزية كلام الله بوصفه المرجعية الكلية والشاملة والدائمة لكل شيء، فإن العالم بتناقضاته قد صيغ على غراره، المجتمع الأرضي المنشود إنما هو محاكاة للمجتمع النصي كما قرر ذلك علم الكلام ثم الشريعة الإسلامية»(89).

جاء الإسلام حاملا معه «تصورات للعالم والطبيعة والإنسان، يملي على المؤمن شروط اتخاذ مواقف من الأشياء والحياة وما بعد الحياة،

---

(87) المصدر السابق نفسه، ص15-16.

(88) محمد نور الدين أفاية، **الغرب المتخيل**، ص88.

(89) عبد الله إبراهيم، **المركزية الإسلامية**، ص41.

ويعين له نمط سلوكه وصيغ علائقه وأساليب ترتيبها وتسييرها، انطلاقا من نص تأسيسي، ومن رؤية محددة، تستمد هذه الرؤية مقوماتها من النص باعتباره تكثيفا للكلام الرباني وتعبيراً عن كل تجليات ومستويات المقدس، ومن ثم فالنص في الإسلام، مصدر للرؤية وقاعدة للجماعة»[90].

إنّ للإسلام موقفا من كل شيء، من الحياة ومن الممات، من الإنسان والطبيعة، من الأنا والآخر... ونتيجة لهذه الرؤية الشمولية التي اتّصف بها، عمل المسلمون على إسقاطه على جميع الميادين الدينية والدنيوية ولم يخل أمر -تقريبا- من هذا الإسقاط أو الرّبط بالدين.

ويمكن لنا تبيّن هذا الأمر بوضوح لدى دعاة التراث الذين -وعملاً بهذا المبدأ- ألقوا على التراث هالة تقديسية، جعلته يتعالى على واقعه الحقيقي، ويصبح في مكانة المقدس الذي لا يمكن لمسه أو نقده، بل المطلوب نقله فقط، نقله كما هو، دون زيادة أو نقصان، إحياؤه بعدما طمس لقرون عديدة، إلى درجة يرى أدونيس أنه «ليست المسألة (مسألة التراث) هي وحدها التي تستعاد، وإنما يستعاد منهج بحثها، فضلا عن نوعية المعرفة التي يقدمها ومستواها، فكأن الفكر العربي الحديث، الذي يبحث هذه المسألة يجتر ماضيها المعرفي ويدور على نفسه في حلقة مفرغة»[91].

إنّه تقوقعٌ تامٌّ داخل التراث، إلى حدٍّ «تسقط المسافة بين النص الإلهي والنصوص البشرية... (خاصة) عندما يختزل حضور التراث كله في الجانب الديني وحده، فيصبح مجرد تنويعات عليه، كأنّ النص الديني المنزّل هو العلة الأولى، وكل نصوص التراث حتى السابقة على نزوله، هي نصوص تراث متعلقة بهذا النص الأول، لا مغايرة بينها سوى مغايرة أوضاع التعلق ولا فارق بينها في القيمة سوى فارق درجة نسبتها - من حيث هي معلولات - للعلة الأولى»[92]. ولعل هذا هو السبب الرئيسي وراء مزاعم دعاة الأصالة، لذلك فإعادة مناقشة تلك المزاعم هو ما يفضي إلى تبيان زيفها،

---

(90) محمد نور الدين أفاية، **الغرب المتخيل**، ص45.

(91) أدونيس، **المحيط الأسود**، دار الساقي، بيروت، ط1، 2005، ص38-39.

(92) جابر عصفور، **هوامش على دفتر التنوير**، ص21.

ومع أنه لا يمكن التغافل عن أثر النص الديني في عديد النصوص التي تلته، لكنّ هذا لا يعني أن تنسب هذه الإشكالات إلى النص الديني في حد ذاته، أو أن يتحامل عليه، لأن الإشكال يتعلق في الأساس برؤية وفهم المسلم للأشياء وليس بالرؤية الإسلامية لها وهو ما نخالف فيه عبد الله إبراهيم، رغم أنّ الناقد كان همّه هو عرض الصورة التي شكلها الأنا للآخر زمن حضارته، والتي ساهمت ظروف عديدة في بلورتها وتشكيلها، لعل أبرزها التمركز الديني، «فكل ما لا يتوافق مع السنن الثقافية والعقائدية ينبغي أن يبتر أو يطمس سواء أكان سردا تخيليا أم أدبا ارتجاليا أم صورا توضيحية. . . فذاكرة العالم مهددة، حينما يستبد بالفكر نوع من التأويل المنغلق على تصور مأسور في حقيقة تاريخية وخاضع لمُوَجه ثقافي - عقائدي، لا يأخذ بالاعتبار التطور التاريخي للمجتمعات. . .»[93].

لذلك، فما وافق ذلك التأويل والمتخيل الديني وسار على نهجه نال الترّحيب واعترف به وبصاحبه، أما ما لم يوافقه وخرج عنه- حتى ولو كان اجتهادا بالمصطلح الإسلامي- فهو منبوذٌ ومهمّشٌ مع صاحبه، وقد تصل درجة هذا النبذ إلى إحلال دمه، أو حرق كتبه؛ كما فُعل مع ابن رشد مثلا.

إنّ ضياع كتاب "ألف ليلة وليلة" و"رسالة ابن فضلان" مثلا ليس غريبا، أو كما يقرر الناقد «ليس من المصادفة أن يلحق ضرر بهذين الكتابين - والكثير من الكتب المماثلة- فهما يصوران الارتحال العجيب في عوالم الآخر، بما يطعن المتخيل الذاتي المنضبط عقائديا وثقافيا عنها، تأتي اليد "الآثمة" لقطع "الإثم" الدخيل على الثقافة»[94]، أي أنّ الارتحال داخل عوالم الآخر يظهر زيف المتخيل الذاتي للأنا عن الآخر ويكشف عن الآخر موضوعيا بسبب الاحتكاك المباشر به وهذا ما لا تريده المنظومة الذاتية.

هذا ويذكر الناقد أنه «رغم تجلي المركزية الإسلامية في التواريخ والآداب والفلسفات، وفي نظم التفكير والمواقف "إلا أنه من" الواضح أن

---

(93) عبد الله إبراهيم، **المركزية الإسلامية**، ص98.

(94) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الجغرافيا هي الوسيلة الأكثر فاعلية في تحديد الأطر العامة للحدود الرمزية لتلك المركزية الإسلامية. "دار لإسلام" - كمصطلح - كانت الأدبيات الجغرافية قد لعبت دورا مباشرا في صوغه، مع أنها تُدرك بوضوح أن الحدود السياسية كانت مثار تنازع وعدم استقرار. فكرة دار الإسلام هي التعبير الأكثر وضوحا لمفهوم المركزية، وقد سلم الجغرافيون بهذه الحقيقة، وجعلوها موجها لتصوراتهم، لم ينج أحد من ضغطها الواعي وغير الواعي، في بناء فرضياته، وتحديد منطلقاته في النظر إلى الذات والآخر»[95]؛ بمعنى أن الجغرافيا والمدونات الجغرافية بالتحديد كان لها الباع الكبير في رسم الحدود الرمزية للمركزية الإسلامية، لأنّها صاغت «وَعْيَ المسلمين بعالمهم، وعالم غيرهم، والواقع فإنها مستندات على غاية من الأهميّة في ترسيخ صورة "الأنا"، وصورة "الآخر" لفترة طويلة جدا. . . إلى ذلك فإن كتب الجغرافيا والتاريخ والرَّحَلات تُقدّم مرويات عجائبيّة تُكرّس تصورات منقوصة، ومهينة أحيانا عن الآخر»[96]، ورغم هذا الدور الهام الذي لعبته المدونات الجغرافية، ورغم تغلغل المرويات العجائبية داخلها، مما كرس الانتقاص والإهانة - "أحيانا" حسب تعبير الناقد- للآخر لا يمكن لنا بأيّ وجه من الأوجه قصر الحديث عن المركزية الإسلامية في هذه المدونات الجغرافية والتاريخية وأدب الرحالة فقط، دون الرجوع إلى صورة هذه المركزية في الأدب (التخيلي تحديدا)، والفلسفة. . .الخ، ولعله يمكننا القول إنّ الناقد هنا كان كذلك يستجيب لتوجه مشروعه، وكان بإمكانه أن يفتح المجال أمام باقي المدونات لتكون الدراسة أكثر موضوعية

إن لفظة "أحيانا" في القول السابق الذكر تحمل دلالة مكثفة، كونها تظهر حقيقة - رغم أنّ الناقد لم يغفلها وأقر بها - وهي كون الصورة المُشكّلة لذلك الآخر من قِبَل الأنا ليست كلها منقوصة، فتارة يتم فيها الاعتراف به وبقوته وتنظيمه، وتارة أخرى يتعرض للإقصاء والإلغاء، وهكذا على العموم فصورة الآخر ليست سلبية تماما وهذا ما يدعمه قول الناقد نفسه

---

(95) المصدر السابق نفسه، ص42-43.

(96) المصدر نفسه، ص47.

من أن «المدونة الإسلامية عن هذه البلاد [الصين والهند] تشكل أغنى مدونة اثنوغرافية عن المجتمعات البشرية خارج دار الإسلام، إننا أمام تفاصيل وصفية فيها درجة عالية من الموضوعية»[97].

ولعل قائلا يقول، إنّ الصورة الانتقائية والملتبسة التي تحدث عنها الناقد، إنّما كانت الصورة المتعلقة بالشمال تحديدا، أما صورة الشرق عموما فهي معتدلة وقائمة على المعرفة، وهذا له جانب من الصحة، وهو ما يدعمه قول الناقد أيضا «يبدو الشمال غامضاً ومخيفاً في أعين المسلمين في القرون الوسطى، ولم تكن قد توافرت لهم معلومات متكاملة عنه، ولهذا فقد قاموا بأنفسهم بتشكيل صورته في أذهانهم بناء على مصادر كثيرة منها جهود الجغرافيين، والرحالة، والعلاقات المباشرة. . .»[98]، ولكن عبد الله إبراهيم يعود بعد ذلك ليقرر عكس هذا الكلام، إذ يقول: «على أن كل هذا لا يقلل بأي شكل من الأشكال من قيمة المشاهدات المباشرة التي تركها الرحالة، فكثير منها اعتبر من أهم الوثائق عن الحياة الاجتماعية والدينية والاقتصادية لكثير من البلاد الشمالية، وسنَجِد في كثير منها عمقا وحيوية كبيرَيْن، لكنّها تَنتَظِم في سياق عام يمثل رؤية المسلمين آنذاك في النظر إلى الآخر المختلف قيميا وعقائديا»[99].

لكن، ورغم امتثال هذه الأحكام للرؤية الإسلامية للآخر المختلف، ألا يمكن التخفيف من حدة هذا التصوير الذي يقوم به الناقد للصورة المشكّلة عموماً؟! وكذلك، كيف يوجد هناك معرفة ضئيلة، وتنوّعٌ لمصادر المعلومات، وصُور غامضة مشوشة في معظمها ملأى بالأكاذيب، وفي الآن نفسه الكثير من مشاهدات الرحالة مليئة بالعمق والحيوية، يدخل التناقض ليهدّم بنية الخطاب المراد تأسيسه هنا، ولعل هذا ما يؤكد ما قلناه سابقا، وهو أن الناقد يمتثل في بعض الأحيان للرؤية التي يسير عليها مشروعه، مطابقا بذلك توجهاته الخاصة.

---

(97) عبد الله إبراهيم، **المركزية الإسلامية**، ص155.

(98) المصدر نفسه، ص69.

(99) المصدر نفسه، ص72.

كما أن هناك باحثا آخر، بحث القضية نفسه - تقريبا - يقرر أن الغرب المسيحي أو الشمال بقي «مُنفلتا في وجوده وغيريته لحركيّة الوعي العربية الإسلامية بالآخر. . .نجد عناصر هنا، ومعالم مُشتّتة هناك، إلا أن نظرة متكاملة تتخذ من الغرب المسيحي موضوعا للتأمّل والتفكير، والدراسة، فذلك ما يصعب إدّعاء العثور عليه في هذه المرحلة من البحث»[100].

وإن كان عبد الله إبراهيم لم يقل بهذا الكلام - الغرب كموضوع للتأمل - لكن المسكوت عنه هنا أو هناك هو الظروف أو دواعي هذا الانفلات، وهذا التشويش في التحديد، وإن عرفت تلك الدواعي فإنها لم تستغل من طرف الدارسين.

لقد كانت العلاقة مع الشمال متوترة، تحكمها النزاعات العسكرية والسياسية والدينية، لذلك لم يكن بالإمكان إرساء علاقات متينة، وإجراء حوار تفاعلي معه، مما يفسّر ذلك الانفلات الذي تميّز به الشمال، وكان وراء الصورة المشوّشة عنه.

اتّخذ عبد الله إبراهيم رحلة "ابن فضلان"، وهو أحد الرحالة العرب المشهورين، مدونةً أساسية لتحديد صورة الشمال في أعين المسلمين، يقول «وعلى الرغم من وجود نصوص كثيرة تعنى ببلاد الشمال، لكننا حرصنا على تقديم تحليل مفصّل لرحلة ابن فضلان باعتبارها وثيقة بالغة الأهمية من القرن العاشر الميلادي تعنى بالصور السائدة بين المجتمعات خلال القرون الوسطى، وتأثّرها بالشعور العقائدي وذلك من خلال كشف رؤية ابن فضلان للعوالم الثقافية المتداخلة والمتجاورة في عصره. . .»[101]، ولكن، هل تكفي حقا مدونة واحدة لتجلية الصورة العامة التي شكّلها المسلمون عن الشمال؟ لا أعتقد ذلك، لأن هذا الشمال ليس جماعة واحدة متجانسة، كما أن الصورة المقدّمة من طرف الأنا متنوعة ومختلفة، وتحديد الصورة في عمومها، أو على الأقل الاقتراب من ملامحها، يتطلب مجموعة مدونات، كما أنّ مدونة ابن فضلان بالتحديد تطرح إشكالية في حد ذاتها، كونها

---

(100) محمد نور الدين أفاية، **الغرب المتخيل**، ص193.

(101) عبد الله إبراهيم، **المركزية الإسلامية**، ص90.

تعرّضت للتحريف، والطمس، ولم تُعرف تلك المدونة إلّا من خلال الآخر.

هذا ما يدفعنا إلى القول بأنّ رحلة ابن فضلان التي تعبّر عن ارتحال الأنا داخل عوالم الآخر، لا تمثّل بحق الصورة التي شكّلها الأنا للآخر، بل تدلّ فيما تدل عليه، على ذوبان وتماثل الأنا في الآخر، وكذلك تشكيل الآخر لصورة الأنا. يقول عبد الله إبراهيم عن ابن فضلان الذي دوّن رحلته إلى بلاد الكفر، أنه اهتم بـ " ذكر المدن والمسافات والأنهار...[و] أحوال النّاس المختلفة"، ولكن الكتابة التي نشطت في مجاله الثقافي تختفي فجأة، «ويضيع من المخطوط ذلك الجزء الرئيس الخاص بالآخر... كل ما يتّصل بالآخر، تم ترميمه وتجميعه وترجمته إلى اللغة العربية... لغات الآخر هي التي أعادت إلينا وجهة نظر ابن فضلان بالآخر، والحال انه ليس كتابته هي وحدها التي ستفقد، بل لغته وعقيدته، هو نفسه قد ذاب في التضاريس الغربية لعالم الشمال»[102].

لقد حاول الناقد تأويل هذا الغياب للجزء الخاص بالآخر، ويقوم تأويله له على أن التوترات الدينية والثقافية هي من فعل ذلك، ولكن ألم يكن بالأحرى أن يستغل الناقد هذه الفكرة للتأكيد على التمركز الإسلامي؟ربما كان يهدف بعمله هذا إلى أمر آخر؟، ولكنّه باعتماده على مدوّنة كَهَاتِهِ يغيب عنها الأساس الذي من أجله وظّفت هنا، وهو نقل صورة الآخر خلال القرن العاشر الميلادي، وهي صورة مأخوذة أصلا من عند الآخر، صورة الآخر نقلها لنا هو نفسه، فكيف يمكن الاطمئنان إليها إذن؟وكيف يبني عليها طرحه؟، أهي مجازفة من طرف الناقد؟ فإذا كانت كذلك فإنّها غير مؤسسة.

يبدو أنّ هذه المدونة، وإن كان للمؤسسة الثقافية يد في طمسها - لا تصلح لأن تعتمد في نقل الصورة السائدة عن الآخر خلال زمن الحضارة الإسلامية، كما يبدو أيضا أن المدونة - وبالتحديد الجزء المفقود - يمكن

---

(102) المصدر نفسه، ص94، 96.

توظيفها في إبراز مدى فاعلية التوترات الثقافية والعقائدية في تشكيل صورة الأنا والآخر، هذا طبعا إذا وافقنا الناقد على تأويله.

أما عن الصورة المشكّلة لإفريقيا فيقول عنها الناقد إن «كثيرا من تصورات الجغرافيين المسلمين حول إفريقيا تدور في فلك بطليموس، وجالينوس، وأبقراط، فالأصول تمارس نفوذا بالغاً في قُوّتِه إذا لم يجر تصحيح حقيقي لركائزها، وفيما يخص إفريقيا السوداء، فإنّ صورتها مختلفة في أذهان المسلمين عن غيرها، ذلك أن المسلمين هم الذين شكلوا الصور للشمال والشرق... أما في حالة إفريقيا السوداء فقد ورثوا تلك الصور، وهي صورة بالغة التشويه، حجزت الجنس الأسود وراء حركة التاريخ»[103].

إن صورة إفريقيا لم تكن من انجاز المسلمين أنفسهم، والتأثير اليوناني هو من أعطى هذه الرؤية تجسيدها، خاصة مع بطليموس في فكرة الأقاليم، وجالينوس، وأبقراط في فكرة الطبائع، وهي أفكار عرقية، إقصائية، تلبس فيه قوة بلد ما أو ضعفه، برداء من الأقاليم، أو الطبائع البشرية، أي أن «الظروف المناخية للأقاليم حسب اعتقاد القدماء تتدخل مباشرة في تشكيل الطبائع والعادات والأشكال وطرائق التفكير والرغبات»[104].

تُرجع هذه الأفكار وغيرها؛ مثل نظرية "الكيوف الطبيعية" لأرسطو وما قرره هيغل في الوقت المعاصر، تفَوُّق الحضارات والشعوب إلى الطبيعة؛ الطبيعة المادية "الأقاليم والمناخات" والطبيعة الإنسانية والصّلات المتينة التي تربطها، وهذه الأفكار والنظريات كلها نظريات عرقية متمركزة حول ذاتها ولا شك أنّ حديث الرحالة والجغرافيين وفق هذا المنظور دليل على تأثّرهم الكبير بما سطّره الإغريق من قبل.

وبالنسبة للشرق، يقرّر الناقد أنّ الصورة العامة له كانت موضوعية إلى درجة كبيرة جدا، حيث «تُرسم صورة خاصة للشرق في أعين المسلمين، إنها صورة تقوم في معظم تفاصيلها على المعرفة... يظهر الشرق جذابا ومتنوعا

(103) المصدر السابق نفسه، ص167.

(104) المصدر نفسه، ص59.

وغير مستسلم لأحكام مسبقة لكنّه ممتثل للمفاضلة التقليدية بين دار الإسلام ودار الحرب... يمكن القول بأن صورة الشرق... مقبولة وشبه خالية من التحامل أو التشويه المقصودَين لذاتهما»[105].

ما من شك أنّ عبد الله إبراهيم في عرضه للمركزية الإسلامية كان يدرك جيدا أهميّة هذه الظاهرة في كشف أسباب الضعف والتراجع اللذين تعرفهما الذات العربية المعاصرة عموما، لذلك حاول تفكيك خطابها الذي قامت عليه، من خلال إبراز تناقضاته، وزيف صوره التي شكّلها عن الآخر وكأنّه يريد بذلك أن يُبيّن لدعاة الأصالة والمتعصبين لها، أن ما يُعتقد في أصالته وأنموذجيته وصفائه وطهرانيته إنّما يحمل في طيّاته وبين ثناياه إقصاءً وامتهاناً للآخر وتشويهاً لصورته الحقيقية.

غير أنّ خطاب عبد الله إبراهيم في فكرته التي يطرحها هنا، يدفعنا دفعاً للأخذ بها، ولا يترك للمتلقي مجالا للتفاعل والحوار معه، موظّفا لذلك آليات ومناهج نقدية معاصرة متنوعة، كالبنيوية والسيميائية والتأويل... الخ، إلا أنّ نظرة فاحصة لخطابه، تجد أن الناقد قد أغفل الحديث عن أمور هامّة جدا، لا يمكن أن يستقيم خطابه من دونها، وأوّل هذه الأمور إغفاله للمدونات الأخرى خاصة الأدبية (التخييلية)، والفلسفية، واقتصاره فقط على المدونات الجغرافية وأدب الرحالة، مما يجعل من عمله هذا عملا ناقصا، على اعتبار أنّ المركزية عموما هي نسق ثقافي (ديني، فكري، عادات وتقاليد...) وتحديدُها لابد أن ينطلق من هذا النسق ككل، وليس باجتزاء جزء واحد فقط وإقامة البناء عليه.

كذلك قضية الأثر الديني في هذه المركزية، فمما لا شك فيه «أن الدين حاضر بقوة، كمرجع وكأفق للرؤية، غير أن الواقعة الإسلامية لم تتردد لحظة واحدة في التفاعل مع الآخرين، وفي اقتباس تجاربهم وأفكارهم ونظرياتهم وفي الاعتراف بالمظاهر المتحضرة للشعوب الأخرى...»[106].

---

(105) عبد الله إبراهيم، **المركزية الإسلامية**، **129**.

(106) محمد نور الدين أفاية، **الغرب المتخيل**، ص204.

لا بد من التأكيد إذن، أنّ الدّين الإسلامي الحنيف حمل معه أفكارا ودلالات جديدة في طريقة طرحها، تسعى لتحقيق حياة أفضل للبشرية واستطاع الإسلام تأسيس دولة قوية- من جميع الجوانب- في فترة قياسية، رغم ما تخلل التأسيس من صراعات، ف «في فتح غير مسبوق، سواء من حيث سرعته أو من زاوية امتداده، بل أن البعض يرى أن الإيقاع المذهل الذي سار عليه في ذاته "معجزة حقيقية"»[107].

يُراد من خلال هذا الطرح القول أنّه يجب التنبه إلى أن الفهم المُحدّد للواقعة الإسلامية هو الذي ولّد الأحكام الملتبسة للآخر، على خلاف المسيحية المعاصرة، فهي تحمل مفاهيم التمركز العرقي والإقصاء للآخر في خطابها، مباشرة أو ضمنا، بالإضافة إلى ذلك الفهم الخاص والمُوجّه لها من طرف المسيحيين أنفسهم.

وبالنسبة للمصادر الإسلامية عن الآخر، وعن أوربا تحديدا، لم يتطرق الناقد إلى الدور الهام الذي لعبه الغرب الاسلامي آنذاك، رغم أن بعض المؤرخين يرون أن «المساهمة الأهم في سياق تطور المعرفة الإسلامية بأوربا جاءت من الغرب الإسلامي وليس من الشرق. مؤلفون إسبان وصقليون، وشمال إفريقيون مثل: أبو عبيد البكري، الإدريسي، ابن سعيد. . . هم الذين وفروا معلومات جغرافية أكثر دقة، وهي التي تشكل أساس أغلب الروايات اللاحقة بالعربية»[108].

لا يريد الباحث أن يستغرق في تأويل أسباب هذا الإغفال لدور الغرب الاسلامي، لكي لا يقع في شرك التأويلات الافتراضية غير المُؤسّسة.

إلى ذلك، يمكن الإشارة إلى أمر هام، لم يشر إليه الناقد في المركزية الإسلامية -رغم أنه انطلق فيه من العلاقة التي تربط الأنا بالآخر في الوقت الحاضر- وهو اختلاف المركزية الغربية عن المركزية الإسلامية، وهذه قضية هامّة جدا، كان بالأحرى على الناقد الإشارة إليها، حتى لا يقع في المطابقة

(107) المرجع السابق نفسه، ص83.

(108) المرجع نفسه، ص180.

التي يريد تجاوزها، أي أن يطابق المركزية الإسلامية مع المركزية الغربية.

يذكر عبد الله إبراهيم أن عمله هذا هو «نوع من العمل المنهجي، الذي يتصل بموضوعه وينفصل عنه في الوقت نفسه، إنه يتصل بالمركزية الغربية على مستوى اشتغال مفاهيمها وفروضها وقضاياها واشكالياتها بهدف استكناه طبيعتها الداخلية، وخلق "ألفة" نقدية من التواصل مع ركائزها وآلية عملها، ولكنّه انفصال واضح عنها، لأنه يهدف إلى ضبط مصادراتها واقصاءاتها وإبراز تناقضاتها الضمنية»(109)، وهو ما ينطبق - أيضا - على عمله في المركزية الإسلامية.

ولكنّ تناول ظاهرتين، حتّى وإن اشتركتا في البنية الأساسية العامة كنسق متعال عن تاريخه الواقعي، وكأنّهما ظاهرة واحدة- وهو ما يمكن فهمه من تناوله للمركزيتين الغربية والإسلامية -لا يمكن قبوله البتة، لأنّ ما فعلته المركزية الإسلامية لا يُقارَن أبداً بما فعلته المركزية الغربية، وهذا ما يُمكن أخذه على الناقد، إذ لم يُفرّق منهجيا-عند التحليل- بين ظاهرتين تختلفان كثيراً عن بعضهما البعض، لذلك يرى أحد الباحثين أنه و «في أثناء الحروب الصليبية كان الأوربيون والعرب ينظرون إلى أنفسهم على أنهم مسيحيون ومسلمون بشكل أساس، وكان كِلا الطرفين يعتبر أن عقيدته الدينية هي الصحيحة والأسمى، إلا أنّ كلا الطرفين لم يَتصور أنه قادر على فرض حُكمه على الآخر، ولو أنّ الرّؤيتيْن كانتا تشتركان في الطابع العالمي المغري الذي يميز فعلا كلا الدينين المسيحي والاسلامي. . . بالرغم من أن كثيرا من أحكام الطرفين كانت خاطئة أو مشوهة أو مسبقة، إلا أن هذه التشويهات لم تبلغ درجة التشويه اللاحق للتمركز الأوربي وهو تشويه منظومي مركب، تتناسق عناصره تناسقا متكامل الأجزاء»(110).

ورغم أن عبد الله إبراهيم يقرّ بأنّ ما فعلته المركزية الغربية كان أكثر أيديولوجية وإقصائية منها في المركزية الإسلامية إلا أنّه من جهة أولى

---

(109) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، ص9.

(110) سمير أمين، **نحو نظرية للثقافة**، ص90، 89.

يقاربها وكأنها المركزية الغربية، فمثلا عندما قام بإبراز إقصاءات الذات وتشويهاتها قدّم لها بعدًا شموليا يجعلها جميعا تمتثل للرؤية الإسلامية عامة على الذات الإسلامية المتمركزة آنذاك، ليقرر بعدها تمركزها العرقي والجغرافي. . .الخ، ولكن الفرق جسيم بين ركائز ونتائج المركزيتين، فهو في المركزية الإسلامية يهوّل الأمر، ولم يقم بعرض مركزية المسلم في ذاته، وإنّما تحدّث عن المركزية الإسلامية والنماذج التي تمثّلها، عند تفاعل المسلم مع الآخر، ولكنّه من جهة أخرى يؤكد على أن أثر المركزية الغربية، كان أكثر وأشد على الذات من المركزية الإسلامية، كونها وظفت وسائل متنوعة لفرض التبعية لها، وضمان السيطرة الدائمة لنظامها، لتجاوز كل الحدود المألوفة؛ من استعمار، ونهب وتخريب، ولذلك ابتدأ بكتاب المركزية الغربية قبل المركزية الإسلامية.

يتّخذ عبد الله إبراهيم موقفا صارماً من التيارين الناشطيْن داخل الثقافة العربية الحديثة: دعاة الحداثة ودعاة الأصالة، يقول «ولهذا فإنّ هذا التيار (الأصالة) يرهن الحاضر بالمفهوم الذي جرّده الزمن من زخمه، فيصادر ذلك الواقع من أجل البرهنة على صواب المفهوم، ومهما يكن، فلابد من التأكيد على أنّ الاعتصام بالذات والتطابق معها لا يقِلّ خطرا عن التماهي بالآخر والتطابق معه. إنّ الأوّل مبعثه التعصّب والانغلاق، والثاني الحيرة والضياع، وكلٌ منهما موقف وَلَائي وامتثالي، وغير نقدي، ولن يفضي إلّا إلى مزيد من الغربة عن الآخر، أو الذوبان فيه»[111].

فالمركزية الإسلامية رغم أحكامها الملتبسة، واستحواذاتها، لم ترق لتصبح نظرية قائمة بذاتها.أجل، لها ركائزها، ولكنّ أساسها ديني، وبالتالي فهي مرتبطة بمرجعية دينية تُصدِر عنها أحكامها، كما أنّها لم تقُم على نظام مركّب ومُنسّق تنسيقا متكاملا، يجعلها تشابه المركزية الغربية، هذه الأخيرة التي بلغت درجة النظرية والنظام القائم على أسس ومبادئ عقلية وفلسفية متنوعة، بل إنّها قامت بإعادة تأصيلٍ لركائزها في التاريخ القديم، خاصة

---

(111) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، ص8.

الانتساب إلى اليونان، ورغم كل هذا إلّا أنّ هناك من يقول بتشابههما، مثلما يرى سمير أمين، مع إقراره بنهوض المركزية الغربية على نظرية عامة، ولكنّها باطلة، يقول «إنّ التمركز الأوربي ظاهرة حديثة نشأت مع نشأة الرأسمالية... فالتصورات الأولى ولو أنّها احتوت على كثيرٍ من الخطأ وعلامات الحقد، إلا أنها لم تختلف من حيث المنهج عن تصورات المسلمين لعالم الإفرنج، فالطرفان كانا ينهجان منهجا واحدا يتسم بأنّه لم يخرج عن حدود الإيديولوجيا الخَرَاجِيّة الدّينية... إن التشوّه الأوربيّ التمركز ليس مرادفا لمجموع الأحكام الخاطئة في تقويم الغير، بل هو أكثر من ذلك، لأنه يفترض نظرية عامة، عن المجتمع العالمي، ولو أنها نظرية باطلة، فالتشوه الأوربيّ التمركز لم يظهر قبل أن تتبلور هذه النظرية في العصر الحديث»[112].

يظهر أن المركزيتين مختلفتان ولا يمكن لهما أن تتطابقا، حتى وإن أُريد لهما ذلك، ولعل الناقد قد بحث بوجهٍ من الأَوجه عن الاختلاف في الائتلاف؛ أي ما يبدو أنّه مؤتلف، بمعنى أنّ تلك الكتلة الكلية التي تظهر مؤتلفة، تحمل في طيّاتها بعض الاختلاف، قد يساهم هذا الأخير في إعادة قراءته وفتح الأبواب من داخل الكتلة الصلبة المنغلقة على ذاتها، والمتعالية على نموذجها الواقعي، نحو آفاق الحوار والتفاعل الحضاري.

ويمكن القول إن الناقد لم يفْصِل في تحليلاته وتفكيكاته في المركزيتين بين الذات والموضوع، ولعلّه استند في ذلك إلى «الفلسفات الظواهرية والوجودية التي ترفض في بعض أقسامها تقسيم الخبرة الإنسانية إلى ذات وموضوع...»[113].

ما من شك إذن على اختلاف المركزيتين، لهذا يمكن - أخيرا - القول مع جابر عصفور إن «الحضور التعويضي للتراث لا ينفصل عن

(112) سمير أمين، **نحو نظرية للثقافة**، ص116-117.

(113) والتر أونج، **الكتابية والشفاهية**، ترجمة: حسن البنا عز الدين، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1994، ص15.

الحضور المؤرّق للآخر. والآليات التي تحكم علاقات المتخلّف بالمتقدّم، لا تفارق الآليات التي تحكم السلف بالخلف، فهذه هي تلك، في فعل الوجود الذي تغدو معه المعرفة نقلا بغير بديل وإتباعا يُلازم التسليم، وتقليدا يُرادف الادعاء...»[114].

رابعاً: جدلية الأنا والآخر(*)

ترجع العلاقة التي تجمع الأنا بالآخر إلى قرون عديدة ماضية، وبالضبط إلى الاتّصال العربي الإسلامي باليونان، حيث تمّت ترجمة مجموعة من الأعمال لفلاسفة الإغريق مثل: أفلاطون، أرسطو... وغيرهما، وأظهر العرب حينها قدرة كبيرة على التفاعل الحضاري، وتميزت تلك الفترة بسيطرة شبه كلية للمسلمين على بقاع الأرض، وبرزت إلى الوجود حضارة عربية إسلامية، أبهرت العالم بسرعة قيامها، وتطور نظامها، في حين تراجعت الحضارات الأخرى فاسحةً المجال أمامها. إلّا أنّ هذا الفسح، تخلّلته مُشادّات وصراعات بين الأنا والآخر، ولم يكن هناك بُدٌّ من الحرب، لِفَضِّ تلك النزاعات، غير أنّ «المشكلة التي تعترض كل باحث في هذه العلاقة الحضارية الصّراعية تتمثّل في صعوبة استقصاء المنابع العميقة لثنائية شرق/غرب، ذلك أنه من خلال التاريخ الطويل للعالم المتوسطي يتداخل المتخيل بالواقع، وبقدر ما نرجع إلى الوراء، بقدر ما تقل المصادر المباشرة، ويغدو من الصعب جدا التفريق بين ما هو مُتخيّل وما هو واقعي، الأمر الذي يجعل الأسطورة تحتل مكانةً كبيرةً»[115].

إنّ التباعد في الزمان يجعل من مقاربة وتتبع علاقة الذات بالآخر صعبة المنال، وصعبة الكشف وَلَرُبّما تلعب التخمينات دورا فاعلا في هذا الاستقصاء، ولكن وَجَب على الباحث التعامل معها وِفق حس نقدي يرفض

---

(114) جابر عصفور، **هوامش على دفتر التنوير**، ص20.

(*) يستعمل الباحث في هذا العنصر مصطلحي "الأنا والآخر"، وهذا للدلالة على " الأنا العربية الإسلامية والآخر الغربي"، أما توظيف مصطلحي "الذات والآخر" فالمقصود به الحديث في عمومه: "الذات العربية الإسلامية أو الغربية، والآخر العربي الاسلامي والغربي"على السواء.

(115) محمد نور الدين أفاية، **المتخيل والتواصل**، ص98.

تزييف الحقائق، وينتصر للموضوعية، ويرتكز على أسس علمية، بعيدا عن الذاتية الفجّة التي قد تلتبس بها بعض الكتابات التي سولت لها نفسها ذلك، لهذا يرى عبد الله إبراهيم، أنّه لابد من تناول قضية الأنا والآخر «. . .ليس بوصفها قضية تاريخية انقضى عصرها، إنما باعتبارها ممارسة فكرية نقدية متجددة، تقوم بتحرير الذات من أوهام التمركز والتفوق والأفضلية عبر نقدها من أصولها، وفك الالتباس الناشئ من علاقة غير صحيحة مع الآخر، تشكلت في ظروف أخرى، وفي ظل موجّهات لم تعد قائمة بصورتها الموروثة»[116].

يبدو أن العلاقة بين الذات والآخر والجدل الدائر بينهما، يتعلق أساسا بـ"المركزية"، فهي التي تتدخل في صوغ هذه العلاقة وتوجيهها، لهذا لابد من إعادة مقاربتها، بكشف مختلف مغالطاتها والتباساتها كما تجلت عند كل من الأنا والآخر.

لقد كان العالم مُقسّما إلى مناطق عديدة، وفق خطوط أفقية وعمودية و «لمدة ألف عام قطع خط الفصل رأسيا بين الشرق المتحضر (الذي أصبح فيما بعد منطقة الإمبراطورية البيزنطية)، من جهة، وبين الغرب نصف البربري من الجهة الأخرى، أما في أثناء فترة الألف والخمسمائة عام اللاحقة، فقد تطورت الأوضاع وانقلب اتجاه خط الفصل ليقطع أفقيا ويفصل أوربا المسيحية في الشمال عن العالم الاسلامي (العربي والتركي والفارسي) في الجنوب»[117]، مما يعني أن تقسيم العالم خاضع لمنطق القوى، فكلما ظهرت قوة جديدة يتغير ذلك التقسيم، أو على أقل تقدير يُعدّل، وتظهر تسميات عديدة أخرى مثل: الشمال، الجنوب، دُول العالم الثالث، الدول النامية. . .كل هذه التقسيمات تلتبس دلالاتها بدلالة التمركز والهيمنة، لأنّها نتاج لها.

يذكر أحد الباحثين أنّه «وبالتحايث مع العقل أنتجت الذات المتمركزة

(116) عبد الله إبراهيم، **المركزية الإسلامية**، ص7.

(117) سمير أمين، **نحو نظرية للثقافة**، ص35.

على ذاتها ميتافيزيقا الفصل الحضاري، حضارة الغرب وحضارة الشرق، وعلى خلفية تقسيماتها القطبية والتقابلية جرى تقسيم الشعوب والحضارات والثقافات، بدءاً من التقسيم الأرسطي المعروف في ثنائية إغريق وبرابرة وُصولا إلى التقسيم الهيغلي ثم الهيدغري، حيث تاريخ الحضارة والفلسفة بأوربا الجرمانية»[118].

لقد كان لهذه التقسيمات أثر بالغ في العلاقة التي تربط الذات بالآخر، فكل تقسيم يفترض تقدّم وتطوّر حضارة أو ثقافة في مقابل تخلّف ورجعية حضارة أو ثقافة أخرى، هذا ما يفترض أن شعب هذه الحضارة أو تلك هو أفضل وأعرق نَسَباً من ذلك الشعب الآخر، وهكذا تتراسل الصور السلبية والايجابية بين الأنا والآخر، كلٌ يدّعي أفضليته في مقابل قُبْحِيّة الآخر، ف «في حدود كون مفهوم "الآخر" هو مفهوم الآخر الخاص بالنسبة إلى الأنا، فإن الآخر ليس سوى الذات بالنسبة لذاتي أنا، وهذا يفترض أن أكون أنا أيضا آخر بالنسبة إلى ذات الآخر؛ أي أن الذات لا يمكن أن تكون إلا عبر ذاتية، وعليه، فلا مكان لحضور مركزية "الأنا" الذات، إلا في أوهام الميتافيزيقا، وخارج مجال الشك باعتبارها حاضرة لنفسها في فعل تفكيره»[119]. أي أن حضور الذات لذاتها غير مؤسس، ولا منطقي، وبالتالي لا مركزية للأنا أو الذات إلا في أوهامها، وهذا يرجع للخصوصية التي تتميز بها، وهي أن حضورها يفترض وجود الآخر، ووجود الآخر يفترض وجود الذات، وبالتالي فالذات هي "عبر ذاتية"، ولا يمكنها - مهما حاولت ذلك - أن تُهمل أو تتناسى وُجود ذلك الآخر، لأنه حالٌّ فيها وكل مناقشة لا تأخذ بعين الاعتبار هذا الترابط والتداخل بين الطرفين، لا محالة ستقع في القصور.

إنّ الذات كما يعرفها جيل دولوز G. Deleuze هي «مجموعٌ متفاعل مؤقّت وفانٍ من الثني والطيّ، واختلاف المسالك والثنايا، إنها شبكة علاقات وسيرورة تكوّن تلك العلاقات، إنّها لون من الرغبة والمتعة

(118) عمر كوش، **أقلمة المفاهيم**، ص89.

(119) المرجع نفسه، ص126.

والمعرفة، والسلطة وعلاقات القوى، في ارتباطها بعلاقة الذات بذاتها، إنها فجوة وكيان عرضي يعاد تشكيله دوما في فنائه وانزياحه وتعدد إمكان تحقيقه»[120]، أي أن تشكّل الذات مُعقّد جدا نتيجة تعقُّد العناصر التي تُكوّنها، حيث تتداخل فيها الرغبات والمُتع والمعارف والمسالك والدروب والقوى، فهي دائمة التحقق والتشكل بفنائها أو انزياحها.

وبالعودة إلى العصر الوسيط نجد أن الآخر (الغربي) رغم أنه كان يعيش في عصر أخذت فيه الحضارة العربية الإسلامية زمام الأمور، ورغم تراجع حضارته إلا أنّه في علاقته مع الأنا، استطاع أن يشكل صورا نمطية، مشوهة للأنا، حيث نجد «ثلاث صور نمطية كبرى صاغها الوعي والمخيلة المسيحية الغربية في الزمن الوسيط عن الإسلام. الوثنية والعنف، والشبقية، بكل ما يفترض ذلك من كفر وتوحّش وانحلال. . . فالوعي الضدّي بالآخر، والإدراك القوي بالمنافسة، وما يفترضه ذلك من الاحتفاظ بالوجود ولّد لدى المؤسسة الكنسية الشعور بضرورة القيام بردّ فعل»[121].

وقد كان لهذه الصور التبخيسية الغربية، أثرٌ شديدٌ في وَسْم العلاقة الغربية العربية الإسلامية في تلك الفترة، وحتى في الزمن الحاضر، نجد أن الصور التي يسقطها الآخر على الأنا، نجده قد «أخذها من مراحل تاريخية ممتدة في الزمن ونابعة بشكل جوهري من الخطاب الحاقد للكنيسة الكاثوليكية، حينما نظّمت حملات تشهير بالإسلام وبهرطقة ودَجَل الدعوة المُحمّدية، وذلك ابتداء من القرن الحادي عشر الميلادي»[122].

وفي المقابل كذلك نجد أن "الأنا" بدورها شكلت - وما تزال - صورتها الخاصة عن ذلك الآخر، رغم أن كثيرا منها كان قائما على المعرفة، والعلم، إلّا أنّ «الصور الإكراهية التي ركّبتها الأدبيات الجغرافية

---

(120) جيل دولوز، **المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو**، ترجمة: سالم يقوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1987، ص128، نقلا عن الزواوي بغورة، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001، ص29.

(121) محمد نور الدين أفاية، **الغرب المتخيل**، ص43.

(122) محمد نور الدين أفاية، **المتخيل والتواصل**، ص101.

والتاريخية والأدبية القديمة للآخر، خلال القرون الوسطى، مازالت فاعلة في التصور الثقافي العام ومُتحكّمة في المخيال الاسلامي، وفي كيفية إنتاجه للصور النمطية الخاصة بالشعوب غير الإسلامية وذلك مُتّصل بالمركزية الإسلامية ونظرتها إلى الآخر»[123].

إنّ هذا الوعي الضدّي المتبادل بين الطرفين جسّدته وبجدارة، تلك الصور النمطية التي أعلت من شأن الذات، وأقصت الآخر، وهذا دليل واضح على ذلك الصراع الذي كان - ومايزال - بين الأنا والآخر، ولكنّ ما يلفت الانتباه هنا، هو أنّ "الأنا" ونتيجة لإحساسها بالتفوق شكّلت صوراً مُتوزّعةً بين الاعتراف أحيانا والإقصاء أحياناً أخرى، لكنّ الآخر، ورغم أنّه كان في فترة ضُعف، غير أنّه ولّد صُورا تبخيسية جَنّدت لها الكنيسة العُدة والعتاد، من أجل زرعها في النفوس والأذهان، وتغذية المخيال الغربي بها.

وبالانتقال إلى الزمن المعاصر، نجد أن جدل الأنا والآخر، ظل قائما بل يمكن القول أنّه ازداد حدة وشراسة، خاصة مع التطورات التقنية الحاصلة، والعولمة والقوة العسكرية المدمرة...، حيث ظلّت فكرة "التفاوت" هي الرابط الرُّكن في هذه العلاقة، رغم وجود روابط أخرى، ولكنّها إذا قورنت معها فهي هشة لا تستطيع الصمود أمام فكرة التفاوت، فقد «أصبحت فلسفةً لها بُعدٌ اجتماعي وسلوكي، أدّت إلى انقسام عميقٍ في الفكر الإنساني، فثمة عرق مُنِح التفوُّق والرّفعة والسمو واحتكر الحقيقة بكل أبعادها، وثمة عرق اختُزِل إلى الحضيض والدونية واستبعد طويلا إلى أن حوّلته إيديولوجيا التفاوت إلى قطاع بشري يشعر بالعجز وفقدان المبادرة وضمور الدافع بالمشاركة»[124].

تَوَلّد عن هذا المبدأ صورٌ نمطية عديدة، دلّت على عمق الشرخ الذي يوجد بين الأنا والآخر، فالصورة النمطية هي «اختزال كبير لِتَمَثّلٍ ما، تُقدّم

(123) عبد الله إبراهيم، **المركزية الإسلامية**، ص58.

(124) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، ص275.

صورة دنيا للمعلومات قصد إنتاج تواصل يمس أكبر عدد ممكن من الناس. إنّ الصورة النمطية هي نوع من الملخّص، من التعبير الشعاري لثقافة ما، ولنسق أيديولوجي وثقافي مُحدّد، فالإعلاء من شأن المحمول إلى مستوى ما هو جوهري يستدعي إجماعا اجتماعيا وثقافيا واسعا. . . وباعتبارها حاملة لتعريف ما للآخر تُعبّر الصورة النمطية عن معرفة جماعية تسعى إلى أن تكون مقبولة كيفما كانت اللحظة التاريخية»(125).

لا شك أن هذه الصور تُخفي حقيقة الأنا وحقيقة الآخر معا، ولا تسمح بأي نظرة موضوعية عنهما، فالصورة تُعادل الخيال، والخيال ليس هو الواقع، فـ «بديهي أنّ صورة الآخر ليست هي الآخر. صورة الآخر بناء في المخيال وفي الخطاب. الصورة ليست الواقع، حتى وإن كان الصراع حولها من رهانات الواقع، ولأنها كذلك فهي اختراع»(126)، ومادامت الصورة اختراعا، فلا شك أنها تلبية لرغبة ذاتية، تلفّها الأساطير، والإقصاءات والتشويهات.

لقد تجسّدت مُختلف الصور المشكّلة عن الطرفين في خطابات متنوعة، في الفلسفة، والفكر. . . «في السفر والأدب، أو في السفر والاثنولوجيا، يكون الآخر هو ذلك الشخص الذي كان الحلم به أو تخيله سابقيْن على اكتشافه. إنّ النظرة التي ألقاها رواد أدب العجائب في القرن السادس عشر أو الرومانطقيون في القرن التاسع عشر أو التي يلقيها اليوم الأنثروبولوجيون في القرن العشرين على "المكان الآخر" تحوي بكل تأكيد طابعا ثقافيا، يتنزّل هذا الطابع ضمن تقليد يكسبه كثافة ومعنى، وعلى هذا النحو لا يكون إدراك الواقع إدراكا مباشرا قط»(127).

وعلى هذا كانت النظرة الغربية المعاصرة إلى الذات العربية الإسلامية

---

(125) D. H. PAGEAUX, Pour une approche methodologique de l'image de l'autre, Etudes orientales, n°2, 1988, p.18 نقلاً عن نور الدين أفاية، **الغرب المتخيل**، ص23.

(126) الطاهر لبيب، من مقدمة كتاب **صورة الآخر**، ص21.

(127) مقال: عاطف الكيلاني، **الاستشراق والاستغراب**، ضمن **صورة الآخر**، ص78.

يشُوبها كثيرٌ من الالتباس، «النظرة الذاتية الخالصة التي تنِمّ عن عنصرية دفينة وكأن العالـم يوجد عندما يعرفه الوعي الأوربي، ولا يوجد عندما يجهله، فالمعرفة تساوي الوجود، في حين أنه من منظور أمريكا، وإفريقيا، البلاد المُستكشَفةُ موجودةٌ سواء عرفها الوعي الأوربي أو لم يعرفها. . .»[128].

أما الأنا والصورة التي شكلتها عن الآخر فقد توزّعت بين تيارين إثنين: تيار أول يرفض تماما ذلك الآخر ويدعو لمجافاته، وتيار ثان يرى فيه النموذج المفقود والملجأ المنشود، فكلاهما إذن «لا ينظر إلى الغرب في واقعيته ووجوده العيني، أي بوصفه مخترقا بالتناقضات والمفارقات والاختلافات، بل يصبح قوة منتجة للأساطير (الكليشيهات) والتصورات المغلوطة، ويغدو بالتالي كيانا متخيلا»[129].

ومما تجدر الإشارة إليه، هو العلاقة المتداخلة التي تربط الطرفين معا، حتى وإن أظهرا رفضا للصلات التي تجمعهما واستعملا من أجل ذلك كل الوسائل، مثل المتخيل، الدين، العولمة، القوة العسكرية، الصور النمطية. . .الخ. يذكر عبد الله العروي أنّ «كلا الطرفين يحاور نفسه في ذات الغير، إلا أن تداخل المجتمعين العربي والغربي كاد أن يكون الآن تامّاً، فعاد الحوار بمثابة مناجاة»[130].

يبدو أنّ كلا الطرفيْن يعرف هذه الحقيقة ويُقرُّ بها بينه وبين دواخل نفسه، إلا أنّه لا يريد أن يبوح بهذا الأمر الذي يعتقد فيه سرا يخاف الكشف عنه، لا لشيء إلا لأنه يرى فيه انتقاصا من شأنه وقيمته، ولعل هذا ما دفع أدونيس إلى القول «إن "الأنا"، ليست وحدة إلا ظاهريا، إنّها عُمقيا تمزّق وانشقاق، "الآخر" نفسه مقيم (سلبا أو إيجابا) في قرارة "الأنا"، لهذا لا فصل دون وصل: لا "أنا" دون "الآخر". الهوية، الحية، البصيرة، (أو

---

(128) حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب**، ص30.

(129) تركي علي الربيعو وزكي الميلاد، **الإسلام والغرب، الحاضر والمستقبل**، حوارات لقرن جديد، دار الفكر، دمشق، ط1، 1998، ص82.

(130) عبد الله العروي، **الايدولوجيا العربية المعاصرة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، دط، 1980، ص81.

غير العمياء) هي في هذا التوتر العلائقي الخصب، الملتبس بين الأنا والآخر، دون ذلك تكون الهوية هوية الحجر والشيء، لا هوية الإنسان والوعي»[131].

إلّا أنّ هذا الكلام لا يعني أن تُربط الذات بالآخر ربطا أعمى لدرجة يصبح فيها الآخر حالّا في أي شيء يتعلق بالأنا، فهما وإن تداخلا في جانب، فهما مختلفان في جوانب كثيرة، كل واحد يحتفظ بخصوصيته التي تميزه عن الآخر، في علاقة اتصال وانفصال دائمة، وإنّ هذا «الآخر هو المرآة الصّقيلة التي مع الزمن تكشف بجلاء عن الذات. من الصعب اكتشاف الذات على حقيقتها قبل الانخراط في تفاعل خصب مع الآخر، فالاعتصام بالذات يحول دون كشفها وهو يماثل خطورة التماهي الأعمى بالآخر، ونسيان الذات، فالتواصل يُضفي خصوصية وتمايزا على الذات والآخر، بما يجعل الذات والآخر على حد سواء، حالة تاريخية متحولة بشكل دائم»[132].

فلا الاعتصام بالذات يُخرجها مما تمور فيه من أزمات، ولا الارتماء في أحضان الآخر يكسبها حضارة وتقدما، وإنما الحوار الفعال بين الأنا الحاضرة مع ذاتها القديمة، ومع الآخر المعاصر، هو الذي يساهم في دفع حركة الذات إلى الأمام، ولعل هذا هو ما يسعى إليه عبد الله إبراهيم، لذلك جاءت أطروحته مهتمة بالاختلاف.

وهكذا تحمل هذه الوضعية للذات العربية المعاصرة، دلالة أعمق وأبعد، وهذه الدلالة تتمثل في مركزية الآخر المعاصر وسيطرته على كل شيء، على الثقافة والسياسة، على الفكر والقوة العسكرية... كما تدل على هامشية الأنا المعاصرة وتخلّفها عن ركب الحضارة ووجود تصدّع كبير في مختلف مقوّماتها، وهي حقيقة يجب الإقرار بها، لأن أوّل شيء وجب القيام به هو معرفة الحالة الراهنة وتجلياتها والأسباب التي ساهمت في ظهورها حتى يُمكن تحليلها ونقدها وطرح البديل عنها.

---

(131) أدونيس، **المحيط الأسود**، 17.

(132) عبد الله إبراهيم، **المركزية الإسلامية**، ص125،

الفصل الثاني

الثقافة العربية الحديثة وتجلّيات المطابقة

أولاً: طه حسين ومبدأ المقايسة

عرفت الثقافة العربية الحديثة نقادا ومفكرين كبارا، حاول كل واحد منهم الإدلاء بدلوه فيما يتعلق بهُموم الذات وتطلّعاتها، مُتَوَسِّلا في ذلك بأدوات وإجراءات منهجية متعددة من أجل ضبط منهجه ورؤيته اتجاه موضوعه، ويمكن القول إن من أبرز هؤلاء، "طه حسين" الذي اشتغل في مجالات متنوعة، شملت الأدب والنقد والفكر والتفاعل الحضاري بين الشرق والغرب... وغيرها من القضايا الحسّاسة في تلك الفترة، مُبيّنا منظوره الخاص للأشياء بكل جرأة وشجاعة رغم ما أثارته آراؤه من ردود فعل متفاوتة، بين مؤيد ورافض.

ونتيجة لهذا التضارب في الآراء حول قيمة ونجاعة الأطروحات التي قدّمها طه حسين في مختلف التخصصات وخاصة علاقة الشرق بالغرب، حاول الناقد عبد الله إبراهيم تتبع هذه القراءات المختلفة، المتصارعة أحياناً كثيرةً وهذا للكشف عن طبيعتها وتحليل سياقاتها، مركزا في ذلك كلّه على خطاب طه حسين نفسه، من أجل سبر أغواره، والكشف عن المُضمر والمسكوت عنه فيه.

يقرر الناقد بدايةً، أنّه «استأثر "حكم القيمة" بمكانة الصدارة المطلقة في معظم القراءات التي تناولت طه حسين بوصفه ناقدا ومفكرا، والواقع أن الانقسام حوله مبعثه في الأساس، استناد القراءات إلى أحكامٍ قيميّةٍ بصدَدِهِ، أحكامٌ تستمد "مشروعيتها" النقدية من أنها تلعب على نوع مَن مسار التلقي

الخاص بالأفق الذي يترتب فيه عمل طه حسين، فمرة تُكثّف حضوره وصورته ودوره، ومرة تُقصيه وتستبعده، وفي كل مرة تُسقِط عليه فائضا من مقاصدها»[1].

فَجُلُ هذه القراءات، أو بالأحرى كل تأييد أو رفض من هؤلاء الدارسين لم يكن مبعثه ودافعه موضوعيا وإنّما كان بالأساس أمرا ذاتيا، انتصر فيه كل قارئ، سواء كان مناصرا أم معارضا لذاته، وهذا ما حدا بالناقد إلى القول بأنّه «في المرة الأولى تريد "قراءة" طه حسين أن تدافع عن نفسها من خلاله وفي المرة الثانية تريد القراءة الأخرى الدفاع عن نفسها من خلال الهجوم عليه، وخطاب طه حسين يُجهّز تلك "القراءات" ببعض مقاصدها، ولكنّ كثيرا منها يجد حضوره بسبب الإصطراعات العميقة التي تمور بها الثقافة العربية الحديثة»[2].

ويُعاضِد هذا الرأي لعبد الله إبراهيم رأي ناقد آخر هو "سيد البحراوي"، الذي يرى أن طه حسين «كان شديد الانبهار (بالعقل) الأوربي وملحا في الدعوة إلى متابعته أو التبعية له، وهو الأمر الذي أفاض في مناقشته أعداؤه والكثيرون من أنصاره أيضا... وفي تقديري أن مواقف الأعداء والأنصار معا غير صحيحة»[3].

ورغم أن هذا الرأي يُركّز على السبب الرئيسي وراء تعدد القراءات، إلا أنه يشير من جانب آخر إلى أنّ مختلف القراءات لما طرحه طه حسين من نتاج فكريٍّ وأدبيٍّ غير صحيحة بمعنى أنها تنطلق من أحكام مُسبقة ومعيارية.

غير أنّه يمكننا التساؤل من جانب ثان عن دينامية الأفكار التي يطرحها ويناقشها طه حسين وكذا تأثيراتها في الساحة الثقافية العربية التي نشأت

---

(1) عبد الله ابراهيم، **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1999**، ص15.

(2) المصدر نفسه، ص15-16.

(3) سيد البحراوي، **البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث**، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1993، ص57.

فيها؟ ولهذا وجب القول بأنّه ربما كان ثراء تلك الأطروحات، في جانب منها، هو الذّي أَوْجَد تنوّع القراءات والدراسات حولها، مهما كانت درجة ذاتية أو موضوعية تلك القراءات، لأجل هذا سأحاول تتبع القراءة التي قدّمها عبد الله إبراهيم لطه حسين والتي تقوم أساسا على مبدأي "المماثلة والمقايسة".

يشير الناقد إلى أنّ طه حسين وقع في المماثلة ثم اندفع نحو المقايسة، ليقع في الأخير في المحضور/الامتثال للمؤثر الغربي، حيث «تقوم المماثلة في فكر طه حسين على نوع من "القراءة" لتاريخ الغرب الذي يراه خطّاً متصلا صاعدا يبدأ من اليونان فالرومان، فالعصر الوسيط وصولا إلى العصر الحديث، وبما أن مصر والشرق القريب متصلان بذلك التاريخ، فينبغي قراءتهما في ضوئه أولا ودمجهما فيه ثانيا»[4].

أي أنّ المماثلة هنا تقوم على أساس الاشتراك في شيء معيّن (سياق حضاري، تاريخ...) من أجل إعطاء مِصْدَاقيةً لذاتها وتبرير أفعالها، وهو ما يتجلى- حسب النافد - في أعمال طه حسين.

غير أنه بين المماثلة والامتثال "بَوْن شاسع"، ف «في الحالة الأولى يمكن أن يُعنى البحث في أمر المقارنة بين الظواهر الفكرية والتاريخية، ويدرسها ويحللها، ويقدم تفسيراته بشأنها، وهو أمر شائع يندرج في حقل الدراسات المقارنة بشتى أنواعها، أما الحالة الثانية فتنطلق من مبدأ "المقايسة" الذي تُجعل فيه ظاهرةٌ مَا، لها شرطها وخصوصيتها، تمتثل لأخرى مختلفة من ناحية الخصوصية والشرط، ليس هذا فحسب، إنما إسقاط تفسير وتعليل يتصلان بتلك الظاهرة على الظاهرة المدروسة، الأمر الذي يفرض نوعا من امتثال الظواهر وأسبابها، لظواهر أخرى لها أسبابها المختلفة»[5].

يظهر أنّ المماثلة، إنْ لم تحمل دلالة إيجابية في ذاتها فهي لا تحمل

---

(4) عبد الله ابراهيم، **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**، ص19.

(5) المصدر نفسه، ص29.

دلالة سلبية، لأنّها تدخل كآلية أو كإجراء منهجي في الدراسات المقارنة مثلا ولها حضور في المنطق وعلم الكلام. . .وميادين أخرى، غير أنّ الامتثال يأخذ منحًى سلبياً، خاصّة وأنّه يجمع بين ما لا يُجمع، مُقَدِّماً تفسيراته وتعليلاته لذلك الجمع.

إن الامتثال - كما ذكر الناقد - ينهض على مبدأ المقايسة الذي يتكون في الأساس «من طرفين، أو حدّين، أو واقعتين، أحدهما معروف ويُدعى الأصل، أو الشاهد، أو المصدر، وثانيهما جديد ويسمى الفرع أو الغائب، أو الهدف، والطرف الجديد يفهم بالطرف القديم، وقد يصير الطرف الجديد أصلا لفهم أطراف أخرى، إلا أنّ هذا الفهم لا يتمّ إلا بوجود عنصر مماثلة أو مشابهة أو مناسبة أو مضادة أو مباينة. فإذا لم يتوفر هذا العنصر فإنّ آلية المقايسة لا تؤدي إلى حل المشكلة وإنما تؤدي إلى تعقيدها»[6].

فمقايسة شيء بشيء إذن هي ردّه إلى نظيرٍ وشبيهٍ آخر، قد يخالفه في عديد من الأمور، لعل أهمها السياق الذي برز فيه، أو الظروف التي أوجدته، وانطلاقا من هذا المبدأ، يجد عبد الله إبراهيم أن خطاب طه حسين يكشف «عن آلية تشتغل ضمن نظام شبه ثابت، فما إنْ تُطرح قضية ما في الأدب والفكر، إلا ويُصار البحث لها عن نظير في الفكر الغربي، سواء كان حديثا أو قديما، وتجري مضاهاة ومقارنة بين الموضوعين، ويُصار إلى تثبيت القضية أو نفيها في ضوء إثبات أو نفي القضية الأخرى. . . ولا تقف قراءة طه حسين لموضوعاته عند حدود البحث عن المماثلة بين الموضوعات الشرقية والغربية. . . إنما تتجاوز ذلك إلى الامتثالية»[7].

ولا شك أنّ المقايسة التي وقع فيها طه حسين لم تكن وصمة على جبينه وحده، بل هي وصمةٌ على جبين عديدٍ مِمَّن شاركوه المرحلة التاريخية، أو تتلمذوا على يده، بل يمكن عدّها سِمَة للثقافة العربية ككل في تلك الفترة، كما أنّه لا يمكن التغاضي مطلقا عن أسباب ودوافع هذه

---

(6) محمد مفتاح، **مشكاة المفاهيم، النقد المعرفي والمثاقفة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2000، ص131، 130.

(7) عبد الله ابراهيم، **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**، ص29.

المقايسة، فإذا عُرف السبب - كما يقال- بطل العجب.

لا بدّ من القول إنّ الظروف التي كانت تعيشها الثقافة العربية آنذاك وما عانته الذات العربية من تَشَرْذُم وضياع كان من أهم الأسباب التي دفعت المثقفين والمفكّرين العرب لمحاولة إيجاد نماذج - مهما كان مصدرها- من أجل تطبيقها وتحقيق الأمل المنشود من خلالها، إلّا أن التمادي في ذلك الأخذ والاقتباس والتبعية هو من خلط الأوراق وقلب الدور الذي - ربما - كان يمكن لتلك النماذج أن تلعبه.

هذا ويذكر عبد الله إبراهيم أسباب الحالة الراهنة للثقافة العربية الحديثة، ويرى أنها تتوزع «ليتصل بعضها بالثقافة الغربية وبعضها بالثقافة العربية، فمن ناحية تمكّن "الغرب "من بناء نموذجه الثقافي بمظاهره العلمية الفلسفية، والسياسية والاقتصادية منذ عصر النهضة، وبفعل جملة التطورات الخاصة به تمركز النموذج المذكور حول نفسه في حركة محورية أدّت إلى ظهور "المركزية الغربية" بكل إشكالياتها... ومن ناحية أخرى فإنّ "الثقافة العربية" لم تُفلح في بَلْوَرة ملامح خاصة بها، وظلت أسيرة مجموعة من الرهانات المتصلة بغيرها... منها ما يتعلق بكيفيات التحديث، ومنها ما يتعلق بطبيعة الصلة مع الماضي»[(8)].

إنّ إمعان النظر في هذه الوضعية يكشف لنا حِدّتها وصعوبة تجنّب اقصاءاتها ومُصَادَرَاتِها وكذا تَحيّزها لهذا أو ذاك، دون أن يُقْصَد من وراء هذا الكلام محاولة إيجاد تبريرات لتلك المقايسات التي قام بها طه حسين وأقرانه.

لقد حاول طه حسين - كما قلنا سابقا - أن يُسهم في حلّ هذه الأزمات، من خلال ما قدّمه من أطروحات في الفكر والأدب، إلا أن تأثره وإعجابه الشديد بما وصل إليه الغرب جعل رؤيته ترتبط بالمنجز الغربي، وتبتعد عن موضوعية التفاعل الايجابي معه، لهذا يرى أحد الباحثين أن «مأساة طه حسين إذن كممثل للحظة تاريخية محدودة واتجاه فكري وانجاز

(8) المصدر السابق نفسه، ص8.

حضاري هي أنّه تصَوّر العلم الأوربي صالح لكل مكان وزمان، وهذا في ذاته فهمٌ ضد العلم الذي لا يُقرّ إلّا بالنسبية والتطور، فهو إذن تصور أيديولوجي حاول به طه حسين وجيله وكثير من تلاميذه من بعده أن يبرروا هروبهم (الطبقي) من المشكلات الأساسية في الواقع المصري. . . وفضلوا الاستسهال بنقل النماذج الجاهزة»[9].

إلا أنه وبالمقارنة مع الحالة المزرية التي كانت تعيشها الثقافة العربية في ذلك الزمان، لا يمكننا أن نغفل قيمة عمل طه حسين فهو: «نمط جديد من التفكير. طرح جديد للإشكاليات، قفزة نوعية لتراكمات كمية. ارتباط واضح بظرف ثوري عام. خروج من مجال الاجتهاد إلى الإبداع؛ بهذا المعنى يمكننا أن نعتبر إنجاز طه حسين ثورة علمية وفكرية بمعنى ما، "ولكنّها" ثورة مُجهَضة»[10]، ولعلها كانت "ثورة مجهضة"، كونها انبنت في أغلب جوانبها على الارتباط بالأنموذج الغربي، ونتيجة لاختلاف طبيعتي الموضوعين العربي والغربي، فلا يمكن أن تصدُق مطلق شروط نهضة ذاك على هذا، ولا مناهج (علمية، نقدية، فلسفية. . .) الآخر على نصوص الذات، وهكذا.

يقول طه حسين عند حديثه عن علاقة الأنا بالآخر: «فليس أمامنا إلّا أن نتصل بأوربا حتى نصبح جزءا منها لفظا ومعنى وحقيقة وشكلا. . .[بحيث] نشعر الأوربي بأننا نرى الأشياء كما يراها، ونُقوّم الأشياء كما يُقوّمها، ونحكم على الأشياء كما يحكم عليها"، ويعلق عبد الله إبراهيم على هذا النص بقوله «إن المماثلة بين"أوربا" و"مصر" مُتجذرة في وعي طه حسين وما حصل أن مصر تخلّفت عن نظيرتها، لأسبابٍ خارجةٍ عن إرادتها، ولأسبابٍ خارجةٍ عن إرادتها أيضاً أَمْكَن إعادتها إلى الفضاء ذاته الذي يجمعها بأوربا»[11].

---

(9) سيد البحراوي، **البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث**، ص60.

(10) المرجع نفسه، ص50.

(11) طه حسين، **المؤلفات الكاملة**، 9 ص58، نقلا عن عبد الله ابراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص18.

وإن كان يظهر من خلال هذا القول أن المقايسة كما يوظفها طه حسين تتعلق أكثر "بمصر وأوربا" أكثر منها "بالعرب عموما وأوربا" وكأني به هو ذاته واقع في تمركز قطري خاص به حول "مصر"، إلا أنه في هذا القول مستغرق في المماثلة والامتثال إلى درجة يصعب فهمه فيها.

غير أننا نجده في بعض الأحيان، يصدُر عن وعي حاد بالأشياء والأحداث، ويجعل من الناقد لخطابه يتريث في نقده، مخافة الوقوع في مصادرة الحقوق، يقول طه حسين «وأخوف ما أخافه على هذا الروح المصري شيئان: أحدهما أن تلهينا الثقافة الأوربية عن الثقافة المصرية والعربية، والثاني أن نُؤْثر ثقافة أوربية على ثقافة أوربية أخرى»(12).

فرغم أنّه كان أكثر التصاقا بمصر منه بالعرب ككل، لكنّه يُبيّن لنا وَعْيَهُ بخطورة الالتهاء بثقافة الآخر عن ثقافة الذات، وكذا الوقوع في الانتقائية الفجة بين ثقافة أوربية وأخرى، وهذا ما يجعل القارئ لخطابه يحتار بين هذه الأقوال المتضادة، إن لم نقل المتناقضة تمام التناقض، ويدفعه للتساؤل عن أسبابها؟.

لقد تشرّب طه حسين في بداياته الأولى لبنا عربيا إسلاميا، وغَرَف من بحر اللغة والأدب العربي الشيء الكثير، ولم يكن بمنأًى عن التأثّر بشيوخ الأزهر الشريف، رغم مخالفته لهم في العديد من الأمور، إلا أن تطلعاته وآماله كانت أكبر من أن تُحصر وتتوقف عند هذا الموضع، لأجل هذا توجه نحو الغرب - باريس تحديدا - للبحث والنهل من هذا المصدر الثري بالمعرفة، فتأثّر برجالاتها ومفكريها، ورأى فيها المصدر الذي يمكن أن يُزوّده بحلول ناجعة لما تمور به الذات المصرية والعربية عموما من تخلّف ورجعية.

ويمكن رد هذا الإعجاب بالغرب إلى ما قبل الذهاب إلى هناك، حيث

---

(12) طه حسين، **فصول في الأدب والنقد**، دار المعارف مصر، 1969، ص99، نقلاً عن عز الدين المناصرة، طه حسين، التناص المعرفي ونظرية الانتحال، ضمن مجلة الآداب، سطيف / الجزائر، ع2، 2005، ص18.

كان يربط ربطا شديدا بين الشرق (مصر تحديدا) والغرب مُوجِداً لهما أصولا مشتركة، جعلته يطمئن إلى سلامة وصحّة الدعوة التي قدّمها، فإيمانه «بأن ثقافة الشرق القريب جزء لا يتجزّأ من حضارة الغرب، منذ أصولها الإغريقية إلى العصر الحديث، تجعله يتبنى مبدأ "المقايسة" ليثبت أن الثقافة العربية الإسلامية استمدت مبادئها الفكرية والدينية والسياسية من تلك الحضارة»[13] الغربية التي جعل بول فاليري أصولها وركائزها تتوزع بين "اليونان والرومان، والديانة المسيحية".

والإشكال الكبير الذي وقع فيه طه حسين هو أنّه لم ينظر إلى الشرق والغرب على اعتبار أنهما موقعان جغرافيان، قد يشتركان في أمور، وقد يختلفان في أخرى، وإنما انطلق في تصوره لهما «من اعتبار ثقافي... والواقع أن هذا التصور قد أشاعته الثقافة الغربية المتمركزة حول ذاتها... وهو تصوّر شاع في الفكر الغربي الحديث والأدبيات الاستشراقية ودخل مُكوّنا أساسيا في وعي كثير من "رواد التجديد" في الثقافة العربية الحديثة بوصفه "حقيقة ثقافية" ثابتة»[14].

لقد استطاع الغرب بمنجزه الفكري والحضاري أن يتغلغل في أوساط الثقافة العربية الحديثة، وأن يُؤثّر تأثيرا كبيرا على روّادها، انطلاقا من المركزية التي كانت السمة البارزة في تفوّقه وهيمنته، ونظرته لبقية العالم كوسط للتجريب، ومصدرا للخيرات، نتج عنها صراع فكري وحضاري شديد بين أطراف المركز وأطراف المحيط/ أي بين المركز والهامش، كان من آثاره قتلٌ ودمارٌ واستعمارٌ بأبشع الطرق...

وبصفته الريادية كان طه حسين «من أوائل الذين دشّنوا للإشكالية الفكرية - المنهجية التي ستتعاظم مع مرور الزمن، وهي إخضاع الذات بجوانبها المتعددة ومظاهرها المختلفة، لمعيار غربي والنظر إليها بمنظور "الآخر" والبحث فيها تكوّناً وماهية من خلال رؤية غربية، وبوسائل غربية،

---

(13) عبد الله ابراهيم، **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**، ص17.

(14) المصدر نفسه، ص16.

فـ"التجديد" و"التحديث" لا تقوم لهما قائمة إلا باحتذاء الآخر رؤية ومنهجا، والأخذ بالأسباب التي أخذ بها دون التحسّب للملابسات الناتجة عن ذلك، والتعارضات الناشئة بسبب الاختلافات النسبية في الشروط التاريخية بين الثقافة الغربية والثقافة العربية»[15].

ولكن، هل ما قام به طه حسين يُعدّ حقا إخضاعا للذات، بجوانبها المختلفة للمعيار الغربي؟ أم أنّه حاول فقط الاستفادة من النتاج الغربي في سعي منه لإيجاد حلول للمعضلات والأزمات المتراكمة؟. تتضارب الآراء وتشتد عند مناقشتها لهذه القضية، ولكنّ الذي لا جدل حوله، هو أنّ طه حسين كان شديد التأثر بالأطروحات الغربية، يشهد على هذا الأمر محاولته لنقل أسس التعليم الغربية إلى مصر ودعوته إلى تطبيقها كما هي، وكذا حديثه عن منهج لانسون في الأدب وعدِّه المنهج الوحيد المناسب لدراسة الأدب وكشف أسراره. . . ولكن «أفلم يكن يُرد بالأحرى تشكيك العرب في ماضيهم، ومهاجمة إعجابهم الذاتي بتراثهم، لكي يشقّ الطريق لإصلاحات ليبرالية أجنبية الجوهر، فكانت تستثير لهذا السبب حالات مقاومة قوية»[16].

فالصراع إذن في جانب من جوانبه هو صراع بين دعاة التراث ودعاة الحداثة (احتذاء الغرب)، وما قام به طه حسين، حسب أحد الباحثين، إنما هو «مواجهة التراث بما يُتصوّر أنّه عُدّة الحاضر القادمة من الغرب (صاحب العلم الحقيقي)، اعتمادٌ (خفيفٌ) على التراث من أجل مواجهته، ولكن ليس بالحاضر وإنما بالآخر الأوربي»[17].

هكذا تصوّر طه حسين مجابهة التراث، عُدة غربية وموروث عربي، خلطة عجيبة بين عناصر ومناهج مختلفة أراد من خلالها «أن يجمع لنا مجمل الانجاز الفكري الأوربي خلال ثلاثة قرون أو أكثر. . . لأنّه لنا أن تتغير عقليتنا - بسرعة - لتصبح غربية»[18].

---

(15) المصدر السابق نفسه، ص51.

(16) عبد الله العروي، **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، ص156.

(17) سيد البحراوي، **البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث**، ص48.

(18) المرجع نفسه، ص57.

نعم لنا أن نتأثّر بالغرب، ولنا أن تتغيّر عقليتنا، ولنا كذلك أن نّطبّق نماذج من الغرب ولكن لا يمكننا أبدا أن نكون الغرب، لأنّ هذا الأخير كيانٌ قائم بذاته، له ظروف أوجدته وله أُسس يقوم عليها كما له آمال وأهداف يسعى لتحقيقها- لا يهمّنا هنا مدى ايجابيتها أو سلبيتها- المهم هو تميّز الغرب عن الشرق، كما أنّ الشرق له تاريخه وله مقوماته التي ينهض عليها، وله كذلك طموحاته وآماله وبالتالي لا يمكننا القول إن الغرب هو الشرق ولكن يمكننا القول إن "الغرب ليس الشرق".

هذا وقد عاد طه حسين بعد مناداته بتقليد الغرب ليقرر بأنّ «الذوق العام يختلف باختلاف البيئات، فهناك أشياء يقبلها الذوق العام الأوربي وينبو عنها الذوق العام المصري، وليس على مصر من ذلك بأس، فليس من الضروري أن نشبه الأوربيين في كل شيء، ولا أن نقلّدهم في كل شيء. . .»[19].

معنى هذا أنّه يعي جيّدا الاختلاف القائم بين أوربا والعرب (مصر بالتحديد)، ويعلم أنّ هذا التمايز هو من طبيعة الأشياء والظواهر، ولا يمكن بأي حال الادعاء بضرورة المطابقة التامة بينها لأن هذا ينبو عن طبيعتها التي هي أساسا الاختلاف، لذا أشار أحد الباحثين في معرض حديثه عن النهضة العربية قوله «وهكذا عبّر فكر النهضة العربية عن وعي قلق، وحاد أحيانا، بالانحطاط والتأخر التاريخي، إذ تُمثّل "النهضة" في العمق وعيا بالفارق والاختلاف بين واقع منحط يعيشه العرب، ونهضة واقعية يجسدها النموذجان الأوربي والإسلامي، الأول في الحاضر والثاني في الماضي»[20].

فالوعي بالانحطاط والتراجع عند غالبية رواد النهضة العربية حاضر وبقوة، وهو الدافع وراء بحثهم وتنقيبهم عن حلول ومقترحات جديدة كبدائل منهجية وإجرائية وحضارية لِمَا فقدته الذات العربية بُغية إخراجها من السحابة السوداء التي ما فتئت تحيط بها من كل جانب.

---

(19) محمود مهدي الأسطنبولي، **طه حسين في ميزان الأدباء والعلماء**، ص190، نقلا عن محمود طرشونة، إشكالية المنهج في النقد الأدبي، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، دط2000,، ص158.

(20) محمود نور الدين أفاية، **الغرب المتخيل**، ص17.

وكان من بين تلك الإسهامات، إسهامُ طه حسين الذي تنقّل بين ضروبٍ علمية وأدبية مختلفة، مُتوسّلا أدوات وإجراءات متعددة اقتبسها من الغرب، حيث لم «يخفِ طه حسين ذلك الموجّه، وإنما كان يعتدّ به ويعتز به ويكبره، ويتبناه ويدعو إليه. . .[حيث] نظر إليه نظرة تجريدية، باعتباره مكوّنا ثقافيا متجانسا ومتّسقا ومطّردا منذ "طاليس" في القرن السادس قبل الميلاد إلى القرن العشرين، ولم يتمكّن من إدراك تناقضاته وإكراهاته وبخاصة الغرب الحديث الذي اشتبك اشتباكا مزدوجا: مرة مع نفسه في ظهور النزاعات النقدية التي تعارض القول بوجود غرب صاف متعال على الشرط التاريخي له، ومرة مع غيره وذلك حينما تورط - لأسباب ثقافية - اقتصادية ودينية إلى السيطرة على العالم وتهديم البُنى الاجتماعية والثقافية في أكثر من مكان»[21].

ومن بين الأفكار التي تأثّر بها طه حسين وأَفْرَد لها حديثا مُطوّلا في كتبه، فكرة «الشك المنهجي» عند ديكارت، هذه الفكرة التي قوامها الشك في كل شيء ما عدا "الذات" التي تشك، وكل هذا من أجل إثبات وجود "الله" و"العالم" و"النفس"، غير أن طه لم يرد إثبات هذه الأمور وإنما وظف الشك عند تقصّيه لحقيقة الشعر الجاهلي منتقلا به من مجال الفلسفة إلى مجال تاريخ الأدب.

ويرى أحد الباحثين في هذا التوظيف «أنّ طه حسين لم يُرد من ديكارت فلسفته أو موقفه الوجودي والمعرفي (الابستيمولوجي) بقدر ما أراد حضوره الرمزي، أراد من خلال أوربية ديكارت أن يُكرّس ذاتاً ثقافية مُغايرة تساعد على التخلص من هيمنة التقديس لبعض نصوص التراث العربي الإسلامي»[22].

أي أنّ رمزية ديكارت بالنسبة إلى الحضارة العربية قد اِسْتُعِيدَت لتفعل فعلها في الوسط العربي، على اعتبار أن ديكارت يُعَدّ أَبَ العقلانية الغربية

---

(21) عبد الله ابراهيم، **الثقافة العربية والمرجيات المستعارة**، ص30.

(22) سعد البازعي، **استقبال الآخر**، ص108.

وركيزة أساسية من ركائزها التي نهضت عليها، ففضله على تطور الفلسفة وبقيّة العلوم أكبر من أن يحاط به، ولهذا السبب بالتحديد جلبه طه حسين إلى الثقافة العربية ليُحدِث به التغيير المنشود.

ولكنّ السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو، هل تمثّل طه حسين حقا الشك الديكارتي أم أنّه جلب التسمية فقط، ولم يجلب المنهج؟ وهل كان توظيفه له توظيفا حرفيا أم أنّه غيّر وحوّر فيه ليُوافق الموضوع المدروس؟.

تشترك العديد من القراءات، والدراسات في رأيها حول قيمة توظيف طه حسين لهذا المنهج، وترى بأنّ توظيفه كان بعيدا عن المنهج الديكارتي وأسسه، فعبد الله إبراهيم مثلا، يشير إلى أنّه «يتعذر الحديث عن تأثر حقيقي بديكارت إلا بكثير من التحديد والتقيد، ذلك أن شك ديكارت شك منهجي، في حين ان شك طه حسين شك تاريخي، لأنّه لا يستهدف البحث عن ماهيات ثابتة لا تاريخية. . . بل يستهدف من وراء شكه الكشف عن دور الزمان في بناء اللغة وهدمها والكشف عن دور الزمان في صحة الرواية الأدبية وكذبها، والبرهنة على أن المصلحة والعصبية والصراع بين الأمم المختلفة داخل الدولة العربية في عصرها الأول، قد لعبت دورا كبيرا في تشويه الرواية»[23].

كما يرى سعد البازعي أنّ «توظيف طه حسين للمنهج الديكارتي غير مُوفّق من حيث إنه مُجتَزَأ أو خارجٌ عن السياق مما تمخّض عن تناول أيديولوجي غائم للثقافة الأوربية، كما أنّه توظيفٌ قام على تجاهل السياق الذي نشأ فيه المنهج، وما يحوط ذلك من خصائص وينتُج من مشكلات»[24].

حتى إن أحد الباحثين ينفي تماما أن يكون طه حسين قد طبّق منهجا ديكارتيا، لم يطبقه ديكارت نفسه، يقول «وهناك فارق بين قضية المنهج، وبين مشكلة الشك، وبين مسألة النقد. فكيف يكون طه حسين قد طبّق منهجا

---

(23) عبد الله ابراهيم، **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**، ص46.

(24) سعد البازعي، **استقبال الآخر**، ص112.

ديكارتيا، لم يطبّقه ديكارت نفسه!! ومن هنا لم يتأثر طه حسين بمنهج ديكارت، لأن الشك عند ديكارت منهجي، وليس جوهر المنهج»[25].

يظهر من خلال ما تقدّم، كيف أن طه حسين لم يستطع أن يتمثل المنهج الديكارتي، وما كان يدّعيه من تطبيق وتوظيف له إن هو إلا محض ادعاء أثبتت الدراسات زيفه، وبُطلانه، ويمكن القول - مع عبد الله إبراهيم - إنّ توظيفه «... لا يريد [به] أن يُثبت شيئا وإنّما يُريد أن يُدعّم فرضية منهج الحتم التاريخي التي أخذ بها - وعلى هذا فإنّ الشك الديكارتي في وعي طه حسين تعرّض للاختزال والانتقاء، وفُهِم في غير ما وُضِع له، واستُخدِم شعارا ولم يُمارِس فِعْلاً مباشرا، لأنّ فعله يظهر وسط المنظومة الفلسفية التي تحتضنه»[26].

وكذلك هو الشأن بالنسبة لنظرته حول صدق الرواية وصحّتها من كذبها، وانتحال الشعر الجاهلي من عدمه... كل هذه الأمور كانت مثار اهتمام كبير في كتابه المشهور "في الشعر الجاهلي"، الذي غيره إلى "في الأدب الجاهلي" بعد ردود الفعل الكبيرة التي ولّدها صُدُورُه، خاصة بعد تشكيكه في وجود الشعر الجاهلي، ونفيه لوجود بعض الأنبياء، ومساسه بالمُقدّس.

لقد استند طه حسين في شكّه "في الشعر الجاهلي" إلى منهج الشك الديكارتي، فشك في حقيقة الشعر الجاهلي الذي وصلنا، وشكّ في كل شيء، حتى في شخصية الشعراء الجاهليين، وَنَسَبَ تلك الأشعار إلى الرواة في "صدر الإسلام"، فكان شكّه بذلك «أقرب إلى الشكّ الذي يَملِك نفس صاحبه ويستغرق فكرَه فينتهي به إلى إنكار وجود موضوع البحث إنكارا. لقد بالغ في تقدير الأسباب التي تدعو إلى الارتياب في صحّة الشعر الجاهلي»[27].

---

(25) وائل غالي، «ديكارت الغائب عن طه حسين»، **مجلة القاهرة**، ع149، القاهرة، 1995، ص105-106، نقلا عن مقال: عز الدين المناصرة، طه حسين، التناص المعرفي ونظرية الانتحال، ص14.

(26) عبد الله ابراهيم، **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**، ص48.

(27) عبد الرشيد الصادق محمودي، **طه حسين بين السياج والمرايا**، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 2005، ص31-32.

غير أنّ هناك من يرى بأنّ ما قام به طه حسين وبعض الرواد هو ضرورة لابد منها، حتى يغيّروا من الأوضاع الراهنة فـ «الشك في الشعر الجاهلي. . . بالإضافة إلى التشكيك في قداسة المسلمين بعد النبي (و الصحابة بصفة عامة) فيما يختص بنَحْلهم للشعر الجاهلي بجانب الجزئيات الأخرى. كلها كانت عناصر هامة في انجاز كان لابد لطه حسين وجيله من الطبقة الوسطى أن يحققوه: تحطيم القداسة التقليدية على المستويات المختلفة، حتى يستطيعوا أن ينتقلوا حقا إلى مجتمعهم في مرحلة ثقافية اجتماعية سياسية جديدة هي مرحلة الرومانسية في الفن والليبرالية في الفكر. مرحلة سيطرة الطبقة الوسطى»[28].

ولكنّ تحطيم القداسة التقليدية هنا، شَمِل المتن القرآنيَّ نفسه، إلى درجة نفي بعض الأنبياء المذكورين فيه ولهذا وجدناه يتناقض في تحليلاته وتعليلاته، فمرة يثبت شيئا بشيء آخر، ليعود أخرى وينفيه بما قد أثبته به من قبل.إنّ «التناقض الحقيقي في منهج طه حسين، النابع من التردد المشار إليه [بين أوربا والتراث الإسلامي] نجده في مسألة اعتبار القرآن "مرجعا تاريخيا" بالنسبة للحياة الجاهلية، وإنكار المرجعية نفسها بالنسبة لقصص الأنبياء»[29].

فمصدر واحد، هو في الآن نفسه مصدر إثبات ونفي، ولا شك أن الوقوع في هذا الخلط ناجمٌ عن التطبيق غير المُتَبَصِّر للمنهج، مما يجعل صاحب المنهج الموظّف يقع في التناقض والتضاد دون وعي منه، فـ «غياب صورة العصر التي يرغب فيها طه حسين، بسبب تعلّقه المدرسي بمنهج الحتم التاريخي والإضافات التي لحقت به على يد "لانسون" ودروس "نالينو" جعلته يشك في نسب الشعر الجاهلي، وهنا، وبتوجيه من التمسك "العقائدي" بالمنهج تثار أمام طه حسين جملة عقبات، تعمل في نهاية المطاف على تهديم مشروعه النقدي بمعناه العام، والحقيقة أنّه هو الذي يثير

---

(28) سيد البحراوي، **البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث**، ص42.

(29) نصر حامد أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2000، ص32.

تلك العقبات لأنه لم يُكيّف المنهج لغاياته من جهة ولأنّه مد الرؤية المنهجية خارج الحدود التي وضعت لها. . . »[30].

هذا، وقد قام طه حسين بالربط بين الأدب والواقع ورأى ضرورة أن يتطابق ما في النص الأدبي مع ما في الواقع من أجل معرفة مدى صدقية النص، وعكسه للواقع العيني، و «طالما أنّ الأدب صورةٌ للحياة وأنّه علّة المعلول والحياة تتطور وتتغير، فإنّ الأدب واللغة يتطوران أيضا. . . (و هذا يعني) أنّ طه حسين قد أرسى بهذه المنظومة من المبادئ فهما جديدا لتاريخ الأدب في الدراسات العربية، فهم متكامل أقرب إلى النسق إلى حد كبير»[31] لكنّه لم ينهض من فراغ.

إنّ هاته النظرة -نظرة طه وسيد البحراوي- «غابت عنها البديهية القائلة باختلاف العالمين النصي والواقعي، طبقا لاختلاف مكوّناتهما وفي هذا كان يصدر عن وعي قديم جدا أشاعه القدماء من الأدباء والفلاسفة، ومُؤَدّاهُ تطابق ما في الأعيان مع ما في الأذهان، ونتيجة لمبدأ "المقايسة" فإنّ التطابق أيضا قائم بين الواقع التاريخي والواقع النصي، وإذا حصل اختلاف ما فينبغي تخطئة ما في النص (الواقع الذهني) لأنّ ما في الواقع (الواقع العياني) لا يمكن له الخطأ، باعتباره أصلا ثابتا تنعكس صورته في مرآة النص»[32].

غير أنّ إصرار طه حسين على رأيه حول علاقة النص بالواقع وتأكيده على الانعكاس، جَرّهُ إلى جملة من الأزمات والعقبات التي أرهقت خطابه وأثقلت كاهل صاحبه بأخطاء أخرى، حيث أنّ «الرغبة في إثبات خطأ واحد، قادت إلى الوقوع في سلسلة من الأخطاء وهذا الخطأ المراد إثباته، وهو عدم صحة الشعر الجاهلي بسبب عدم تجاوبه مع القراءة الباحثة عن صورة العصر في مرآة الأدب هو الآخر مثار خلاف، لأنّه يحكم على المادة الأدبية طبقا لمعيار مستعار من خارجها، إنّه معيار "حضور الواقع" وبما أن

---

(30) عبد الله ابراهيم، **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**، ص42.

(31) سيد البحراوي، **البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث**، ص47.

(32) عبد الله ابراهيم، **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**، ص43.

هذا الحضور، قد افترضه المنهج الذي أخذ به طه حسين، فإن البرهنة عليه أصبحت هاجسا يلاحقه...»[33].

لم يعد للنص أهمية بحضور المنهج، لقد أصبح النص محطّ تجريب لمعرفة صلاحية المنهج وفاعليته، فالمنهج هو مصدر الإشعاع في النصوص وبهذا قُلِبَت المعادلة لصالح المنهج، بعد أن كان النص هو المُوجّه الأوّل لنشاطه وإنْ كان الأمر في الأساس يتعدّى حدود أهميّة واحد على آخر، فكل واحد منهما يُكمّل الآخر، ولا يمكن أن تعطى سلطة مطلقة لأيّ منهما، غير أنّ الإشكال الذي يمكن أن يطرح هنا هو، عندما تعطى الأفضلية لمنهج غربي في تحليل النصوص العربية، فقد يستطيع ذلك المنهج أن يصل إلى نتائج قيّمة كما قد يتعسّف ويفرض عليه آلياته وإجراءاته، فَيُقوّله ما لم يقل وبالتالي هذا ما يحتاج إلى مناقشة وتحليل.

ومن أمثلة ذلك، «ما تكشف [عنه] مقدمة كتاب "تجديد ذكرى أبي العلاء" أنّه لا يمكن لدارس عربي البحث في آداب العرب إلا من خلال وسيط غربي، وسيط يجهز الباحث العربي بالمنهج أولا وبمقترح الموضوع واختياره ثانيا وبالقواعد والخطط الخاصة ببناء البحوث. وهو أمر كان طه حسين حريصا للأخذ به في كتابه الأول، والإشارة إليه كَمَأْثَرَةٍ»[34] خاصة منهج الحتم التاريخي.

يكشف هذا القول، الامتثال للموجه الغربي في جانبي الرؤية والمنهج عند طه حسين، فالغرب هو صاحب العلم الحقيقي وما دام هو كذلك، فمنهجه هو الأصلح وكذا تدخل المقايسة لتربط بين طرف وآخر، وبين ظرف وآخر، من أجل تبرير النقل والتبني للأشياء، موجدة الأرضية المناسبة لتثبيت وترسيخ عملياتها.

ولا شك أن مثل هذا العمل سيقع في تزعزع وتضارب رؤيوي، ومنهجي بسبب تعسّفه في الرّبط بين عناصر لا رابط بينها، اعتمادا على مبدأ

---

(33) المصدر السابق نفسه، الصفحة نفسها.

(34) المصدر نفسه، ص40.

"المقايسة"، وكذا الارتباط الفوقي أو العمودي مع الموجه الغربي المتعالي، مما يضع موضوع الدراسة في موقف حَرِجٍ، قد يؤدي إلى تغييبه أو حتى ضموره، لذلك كان لعدم نقد ومراجعة المرجعيات التي يتعامل معها الناقد أثر بالغ على نتائج دراسته، بل على دراسته كلها، فمثلا «لم يتمكّن الوعي النقدي عند طه حسين من الالتفات إلى نقد المرجعية التي يصدر عنها، فالثقافة الغربية متعالية على النقد، وهذا يفضي إلى الأخذ بمقولاتها وحلولها وتصوراتها. ومع أن إشكالية الغرب بوصفه غربا "كونيا" يمثل المركز الفاعل في العالم، والمعيار السليم في الثقافة والسلوك وكل المظاهر السياسية والاجتماعية والفكرية والاقتصادية، لم تكن مثارة لدى طه حسين بصورة نقدية كما تثار الآن، فإنّ عمل طه حسين في التحليل الأخير يندرج في إطار التبشير -ليس بالمعنى الدعائي- بثقافة الغرب وخاصة بُعدهَا الإنساني، دون التدقيق في ما سيؤدي إليه ذلك التبشير»[35].

بما أنّ كلّ منهج إلّا ويحمل في طيّاته أفكارا أيديولوجية، فإنّ نقل هذه المناهج دون نقدها وإفراغها من محتواها الأيديولوجي أو على الأقل تبيّن هذا المحتوى -قد يؤدي إلى ممارسات إيديولوجية بحتة، ويصبح الأمر مجرّد دفاع عن هذه الأيديولوجيات، وليس عملا منهجيا معرفيا يستهدف خبايا النصوص وأسرارها.

لذلك يرى عبد الله إبراهيم أن آليات القراءة والتحليل لدى طه حسين «هي آليات مرتبطة بنوع من التفكير الرّغبوي الاختزالي الذي يندفع في إضفاء مسوّغات بسببٍ من قصورٍ واضحٍ في الحفر النقدي الدائم المسكون بالسؤال وجمع الأسباب وعرضها، دون التورّط بأحكام ذاتية تجزيئية لأنّ هذه الأحكام سرعان ما تنقض نفسها بنفسها»[36].

وعلى العموم يمكن القول إن طه حسين وقع في الامتثال للمؤثّر الغربي، الذي يُحرّكه مبدأ المقايسة المشتغل على جميع الأصعدة الأدبية

---

(35) المصدر السابق نفسه، ص50-51.

(36) عبد الله إبراهيم، **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**، ص23.

والنقدية والفكرية، بوعي منه أو دون وعي. المهم أن هذا المبدأ كان هو المحرّك الأساسي لجلّ أعماله، إلّا أنّه لا يمكن لأيّ أحد أن ينفي عن الرجل روح التجديد التي اتّسم بها، وكذا قيمة أطروحاته خاصة إذا ربطناها بالسياق التاريخي والحضاري الذي برزت فيه، وباعتبار ريادته، كان أوّل من وسّع حدود البحث وعمّقه بصورة لم تكن تطرح في تلك الفترة.

ثانياً: الخطاب النقدي العربي المعاصر: الرؤية والمنهج

مما لا شك فيه أن النقد العربي المعاصر قد مر بمراحل عديدة قبل أن يصبح على ما هو عليه اليوم، خاصة منذ عقدين أو يزيد، حيث عرف النقد العربي تطوّرا بالغا لم يشهده من قبل، وهذا بعد تعرّفه على النقد الغربي، الذي عرف هو الآخر تطورا لا مثيل له، بعد الثورة الكبرى في العلوم الإنسانية واللّسانية منها تحديدا، حيث تغيّرت المناهج واستبدلت الآليات والإجراءات النقدية، وبرزت إلى الوجود مفاهيم وأفكار جديدة لمقاربة النصوص وتحليلها.

وفي بدايات تشكله في العصر الحديث، عرف النقد العربي ارتدادا قويّا إلى النقد العربي القديم، فكان ذلك الارتداد بمثابة مرحلة إحياءٍ للموروث النقدي القديم، خاصة وأنّه عرف مرحلة ركود وربّما غياب تامّ عن الساحة النقدية والأدبية، كما تمّ بعث آليات ومفاهيم قديمة قِوامُها النقد اللغوي والبلاغي، استوحاها النقاد من أعمال الجرجاني، والجاحظ، وابن طباطبا. . .وغيرهم، ومن أهم النقاد الذين قاموا بذلك الدور: مصطفى صادق الرافعي وأحمد الزيات. . . الخ.

لكنّ هذه المرحلة لم تدُم طويلا، كونها لم تستطع أن تحقّق دورها المنوط بها، وهو نقد النصوص وتحليلها، وربّما يرجع السبب الرئيسي وراء ذلك العجز إلى تغيّر تلك النصوص شكلا ومضمونا، وكذا بروز نصوص وأشكال أدبية جديدة بعيدة كل البعد عن بنية النصوص الأدبية القديمة، هذا ما فرض على النقد العربي المبعوث أن يطوّر آلياته، أو بالأحرى أن يغيّرها وأن يُوجِد آليات وإجراءات جديدة تواكب التطور الحاصل في بنية تلك النصوص.

هذا ويلاحظ أحد النقاد العرب على الكتابات النقدية العربية في بداية القرن العشرين: «أنّها ظلت محصورة في إطار المعايير النقدية والبلاغية القديمة، وأنّ دعواتها ظلت نوعا من النقل والترجمة عن الأوربيين، لم تستطع أن تتغلغل في فكرهم وتتغلّب على المعايير المُتأصّلة التي اعتادوا عليها، وخاصة عندما يتعلق الأمر بالمعالجة النقدية التطبيقية لنص عربي بعينه... ومع ذلك تبقى لهذه الكتابات قيمتها الأساسية في كونها مرحلة انتقالية»[37].

لقد تمّ بعث النقد العربي القديم من أجل تحليل النصوص ونقدها ولا يمكن اعتبار تلك العملية مجرّد بعثٍ فقط، فلا شكّ صَاحَبَهَا إحساس قويّ بالحاجة إلى نقد أدبي خاصّ يَشغُل الفراغ النقدي الكبير الذي كان تَمَوْقُعُهُ بارزاً في الساحة النقدية العربية.

ويرجع الاهتمام بالمنهج النقدي في الدراسات الأدبية والوعي بضرورته إلى الفترة الأخيرة، حيث يرى فاضل ثامر «أنّ وعي الحركة النقدية العربية بإشكالية المنهج النقدي لا يمتلك تاريخا طويلا، بل يبدأ مع جهود الحركة النقدية العربية الحديثة... [كما] تكشف معظم الدراسات والشهادات الشخصية أنّ الناقد العربي قد وعى أهمية المنهج...»[38].

لكنّ الوعي بإشكالية المنهج النقدي بدأ يتفاقم في الآونة الأخيرة، خاصة بعد التطورات الحاصلة في الميادين المختلفة، الاقتصادية والاجتماعية، السياسية والثقافية وعالم الاتصال وكذا الانفتاح بين الدول والقارات وحوار الحضارات وتداخلها، فالثقافة المعاصرة «أصبحت عابرة للقارات، فالتمايز على أسس ثقافية، يضع الثقافات التقليدية أمام احتمالين: إما ذوبان الهويات الثقافية الأصلية إذا لم تتشبّع بالخصائص الشعورية والذهنية والتاريخية المتصلة بسياقاتها الثقافية، وتكون في الوقت نفسه قادرة

---

(37) سيد البحراوي، **البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث**، ص18.

(38) فاضل ثامر، **اللغة الثانية، في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1994، ص223.

على تجديد نفسها، أو الانكفاء على الذات بسبب هيمنة الثقافات الأجنبية، وعلى وجه التحديد الغربية»[39].

إنّ الإشكال الذي يمكن طرحه هنا، هو هذا التمايز بين الثقافات، القوية/ الضعيفة، التابعة/ المتبوعة... ودوره في تلاقح الثقافات أو انكفائها على ذاتها، كرد فعل ضد الثقافة الغازية القوية. وهكذا فالثقافة العربية الحديثة بما فيها النقد العربي الحديث، وجدت نفسها في ظلّ هذه التطوّرات تنكفئ على ذاتها، مسترجعةً التراث القديم بما فيه النقد الذوقي الانطباعي الذي «يقوم أساسا على الشروح اللغوية والتعليقات البلاغية التي لا يبحث من خلالها عن وظيفة أو دلالة ما، بل هي عملية وصفية آلية قوامها البحث عن معنى غريب أو صورة عجيبة في نطاق احترام القواعد التي ضبطها الأسلاف، فيعتبر كل عدول عنها بدعة من شأنها أن تحكم على صاحبها بالتقصير والخلل»[40].

ولعل المطبّ الكبير الذي وقع فيه النقد العربي المعاصر في بداياته، هو هذا التصنُّم تجاه النقد القديم، واعتبار كل خروج أو تغيير فيه "بدعةً" تُخْرِجُ صاحِبَهَا من زمرة النقاد المعترف بهم لدى أصحاب السلطة النقدية، إلّا أنّ الأمور لم تبقَ على تلك الحال، وإنّما تغيّرت تغيّرا جذريا، ممّا جعلها تُعيدُ النظر في منهجها النقدي، وَتَحَرّكَ داخلها وَعْيٌ بإشكالية المنهج والرؤية النقدية.

لا شك أنّ الإشكالية تتجاوز في عمقها المجال النقدي «فهي من قبلُ ومن بعدُ جزءٌ من إشكاليةٍ شاملةٍ كبرى ما نفتأ نعاني من ثقلها ودُوَارهَا على أكثر من صعيد، تلك هي إشكالية البحث عن الذات في مهابّ الأنواء والأهواء لنبوّئها مكاناً لائقاً تحت الشمس، ذلك بالتحديد هو قدرنا وإشكالنا المنهجي الأكبر»[41].

---

(39) عبد الله ابراهيم، **المركزية الإسلامية**، ص19.

(40) محمود طرشونة، **إشكالية المنهج في النقد الأدبي**، ص7-8.

(41) نجيب العوفي، **ظواهر نصية، عيون المقالات**، الدار البيضاء، ط1، 1992، ص15-16، نقلا عن عبد العالي بوطيب، إشكالية المنهج في الخطاب النقدي العربي الحديث، عالم الفكر، الكويت، المجلد23، ع2، 1، 1994، ص463.

فالأزمة هنا تتعدّى النقد والأدب، إنّها «أزمة مجتمع عربي في السياسة والثقافة والفكر والاقتصاد والاجتماع، لذلك فإنّ الواقع العربي الرّاهن يبدو غير قادر على تجاوز أزماته والوصول إلى حلول مقنعة قادرة على إنتاج معطيات ذات بعد اجتماعي وسياسي وثقافي وأدبي. . .»[42].

إنّ الحديث عن هذه الأزمة في إطارها العام، يسمح بردّها إلى أزمة في المنهج والرؤية عامة، أي أنّها لا تقف عند حدود النقد الأدبي وإنّما ترتبط كذلك بالسياسة والثقافة والاقتصاد والفكر. . . وقبل المُضِيِّ في بحث هذه القضية يجب أوّلا معرفة ماهية المنهج والرؤية وشروط تواجدهما حتى يَمْكُنَ تشكيل نظرة أوسع وأعمق لهذه الإشكالية/ الأزمة.

يعرّف عبد الله إبراهيم المنهج والرؤية بقوله: «الرّؤية هي خلاصة الفهم الشامل للفعالية الإبداعية في نواحي النسج والبنية والدلالة والوظيفة، أمّا المنهج فهو سلسلة العمليات المنظّمة التي يهتدي بها الناقد، مستخلصة من آفاق تلك الرؤية للاقتراب إلى الأهداف التي تنطوي عليها الفعالية الإبداعية»[43].

أمّا سيد البحراوي فيرى أنّ المنهج «طريقة في التعامل مع الظاهرة موضوع الدراسة، تعتمد على أسس نظرية ذات أبعاد فلسفية وأيديولوجية بالضرورة وتملك هذه الطريقة أدوات إجرائية دقيقة ومتوافقة مع الأسس النظرية المذكورة، وقادرة على تحقيق الهدف من الدراسة»[44]، ويبدو أنّ الناقد هنا يركّز على الخلفيات المعرفية والفلسفية التي يقوم عليها أي منهج ودورها في توجيهه.

في حين يرى أحد الباحثين أنّ الرؤية تعني «في مفهومها الاصطلاحي، تصوّرا معيّنا يستطيع أن يعبّر عنه أديب أو ناقد أو فيلسوف متّخذا مواقف

---

(42) موسى ربابعة، **تشكيل الخطاب الشعري، دراسات في الشعر الجاهلي**، دار جرير، عمان، ط2، 2005، ص161.

(43) عبد الله ابراهيم، **المتخيل السردي، مقاربات نقدية في التناص والرؤى والدلالة**، **المركز الثقافي العربي**، بيروت، ط1، 1990، ص5.

(44) سيد البحراوي، **البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث**، ص4.

معينة من قضايا تَشْغُل عصره، معبّرا عن ذلك بأساليب وطرق مختلفة لها قيمتها الاجتماعية والتاريخية والإنسانية، حيث تحقّق أقصى حدٍّ ممكنٍ من التلاحم بين أجزاء التصوّر الكليّ الذّي يجانس العصر»[45].

يظهر من خلال ما تقدّم أنّ الرّؤية أشمل من المنهج، كما يظهر أيضا أن العلاقة بينهما وطيدة جدا، فكل قراءة نقدية تنهض على رؤية ومنهج مُعَيّنيْن، هما اللّذان يضمنان لها الوصول إلى نتائج أكثر موضوعية، فالرؤية أشمل كونها تجمع مختلف التصوّرات المتشكّلة حول الظاهرة المدروسة، أمّا المنهج فيرتبط بالرّؤية وأُفُقِهَا، لأنّه أصلاً خارج من رحمها، إنّها المَحْضَنُ الذّي رعاه وَوَفّرَ لَهُ إمكانية الوجود.

يقول الجابري بصدد حديثه عن الرؤية والمنهج: «كل منهج يصدر عن رؤية وَلَا بُدْ: إمّا صراحةً وإمّا ضمنًا، والوعي بأبعاد الرؤية شرط ضروري لاستعمال المنهج استعمالا سليما مثمرا... الرؤية تُؤَطّر المنهج، تحدّد له أُفُقَهُ وأبعاده، والمنهج يُغْنِي الرؤية ويُصَحّحُهَا»[46]، فكلاهما يُكمّل الآخر، الرؤية تعمل على توجيه المنهج، وتحديد آفاق عمله والمنهج بدوره يُغْنِي الرؤية ويثريها، من خلال تطبيقاته وتحليلاته في النصوص.

يوجد من النقاد من يُفرّق بين مصطلحي "الرؤيا والرؤية"، ويرى بأنّ «الرؤيا مصطلح يشير إضافة إلى دلالته العلمية إلى المنظور الفكري الفلسفي ووجهة النظر، بينما يشير مصطلح الرؤية إلى المشاهدة البصرية والنقل الحسّي للمنظور»[47].

كما أنّ هناك من يميّز بين الرؤية والموقف، بقوله: «وتتميّز الرّؤية بأنّها موضوعية تعتمد الاستقراء والوصف من أجل صياغة القوانين العامة

---

(45) إدريس بلمليح، **الرؤية البيانية عند الجاحظ، المغرب**، دط، 1984، ص11-12، نقلاً عن ماهر مهدي هلال، رؤى بلاغية في النقد والأسلوبية، المكتب الجامعي الحديث، مصر، دط، 2006، ص46.

(46) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 1986,5، ص26

(47) فاضل ثامر، **اللغة الثانية**، ص251.

التي تحكم الظاهرة الأدبية فهي أقرب إلى نظرية الأدب، أما الموقف فذاتي، يستثمر جانبا من المعرفة للإقناع، فهو أقرب إلى النقد المعياري»[48].

لا يريد الباحث أن ينتصر لمصطلح معيّنٍ على حساب آخر، أو أن يدخل في خضمّ الصراع الحاصل حول دلالة هذه المصطلحات النقدية، المهم أنّ توظيفها هنا قائمٌ على اعتبارها ذلك التصوّر الكلي والفهم الشامل للظواهر، مهما كانت تلك الظواهر، سواء أدبية أم فكرية، أم سياسية. . . الخ.

هذا وإنّ الأهميّة الكبيرة للرؤية والمنهج، ترجع في جانب من جوانبها إلى ذلك التداخل الذي يجمع بينهما، فكل قراءة لها مزاياها وركائزها فقد توجد الرؤية ويغيب عنها المنهج الذي يطوّر تلك الرؤية، كما قد يحضر المنهج وتغيب الرؤية المُؤَطِّرَة له، كما أنّه يحصل أن يغيب كلٌ من الرؤية والمنهج عن تلك القراءة، فتصبح بذلك قراءة فوضى؛ ليس لها أساس تقوم عليه، وبالتالي فالفائدة الكبيرة تحصُل عند اجتماع الطرفين معا عند تحليل النص، والقارئ الذي يملك فهماً شاملاً لخصائص النص المدروس، كما يملك أدوات وإجراءات نقدية مستنبطة أصلاً من آفاق ذلك الفهم الشامل، يستطيع أن يصل إلى نتائج قيمة.

لذلك يرى عبد الله إبراهيم أنّه بغياب الرؤية والمنهج «تصبح المقاربة ضربا من التضليل والخداع لا الكشف والاستنباط والتأويل، وتفقد المقاربة النقدية خاصيتها الأساسية كونها حوارا منهجيا مع النص لاستقراء ثوابته ومتغيراته وسبر عوالمه وتعويم مدلولاته، وتتحوّل إلى مُرَافَعَةٍ قانونية تكيل اتهاما، أو تَدْرَأُهُ مما لا يمكن أن يفيد الخطاب الإبداعي ولا العملية النقدية»[49].

ولا شك أنّ للنصّ- قيد الدراسة- دورا بالغا في توجيه مسار القراءة،

---

(48) ماهر مهدي هلال، **رؤى بلاغية في النقد والأسلوبية**، ص46.

(49) عبد الله إبراهيم ، **المتخيل السردي**، ص6.

إلى درجة قد تصل به إلى تحديد المنهج الذي يصلح لقراءته، ووفق مكونات النص تتحدّد القراءات وتتنوع، لأنّ «المعطيات التي تمنحها الظواهر قيد الدرس، وبخاصة الظاهرة الأدبية تتعدّد بحسب خصوصيتها وزاوية الاقتراب إليها، أو النظر فيها، وعليه يصعب أن تُحْصَرَ تلك الظواهر ضمن إطار واحد، وأن يُطبّق عليها نموذج واحد. . .»[50].

ومادام للظواهر طبيعة متعددة، فهذا يجعل من حصرها في أفق رؤيوي واحد، أو انتقاء منهج معيّنٍ وتطبيقه عليها، يجعله ضرباً من التعسّف في التعامل مع الظواهر، كما يجعل نتائج هذا التحليل تابعة لأفق الرّؤية المحدود سلفا، أو للمنهج المنتقى، وقد تستعمل تلك النتائج للتدليل على صحّتهما وفاعليتهما.

إنّ التعدّد الذي تتميّز به الظواهر، يفترض وجود تعدّد لزوايا النظر فيها، وهو ما يسمح كذلك بمقاربتها من زاوية كلية -و إن كان من الصعب جدا الحديث عن مقاربة كلية- تسبر أغوار هذه الظواهر، وتستكشف مكنوناتها، لذلك «لا بد من نفي العلمية والموضوعية بمعناها الوضعي التثبيتي المطلق وإحلال مفهوم تاريخي محلّه، مفهوم يعترف بدور اللحظة التاريخية الاجتماعية الذاتية في الممارسة العلمية، وأنّ هذه اللحظة دائمة التغيّر تطبع القوانين العلمية، لأنّ الشروط الاجتماعية والفكرية المتغيّرة تسمح دائما بتغيّر إمكانيات البحث والخصائص الذهنية للباحثين، بحيث يُعاد النظر دائما فيما اكتشف من قوانين. . .»[51].

فالكلام عن الموضوعية والعلمية في الممارسة العلمية تشوبه النسبية، فكيف إذا تحدثنا عنهما في العلوم الإنسانية، وفي مجال النقد الأدبي تحديدا، إنّ تعدّد زوايا الرؤية للظاهرة تجعلنا نقترب إلى الإحاطة بدلالاتها، وأسرارها، دون أن نتمكّن منها كلية، لأنّ كل قراءة لابد وأنْ تترك فراغا أو تغفُل جانبا عند قراءتها، وبالتالي فكل قراءة جديدة يمكن عدّها قراءة مُكَمّلة

---

(50) المصدر السابق نفسه ، ص12.

(51) سيد البحراوي، **البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث**، ص11.

للقراءات التي سبقتها، وهكذا، وربما يكون الإشكال الذي يتخبَط فيه المنهج النقدي تحديدا آتياً من ذاته، وممّا يقوم عليه ويؤسّس به نفسه، أكثر مما يأتي من خارجه، ف «المنهج لن يستطيع أن يتميّز ويتمايز عن غيره من المناهج إلا بقدر تماسكه الداخلي وقدرته على التعامل الجديد مع الظاهرة موضوع الدراسة، وهو حين يحقق هذا التمايز، يكون مؤهّلا إذا ناضل، لأنْ يتجاوز المناهج السابقة، ويحقّق معها القطيعة المعرفية التي لا تتحقّق بنفي تلك المناهج أو عدم الاستفادة منها، وإنّما بنفيها نفيا جدليا يستفيد من عناصرها المفيدة والصالحة ليضعها في نسق (كيفي) جديد يقيم بينها وبين عناصره هو الجديدة صلات وعلاقات مختلفة، تتلاءم مع المفاهيم والغايات الجديدة»[52].

غير أنّ التساؤل الذي يلحّ على هذا القول هو: ما هو معيار الاستفادة من عناصر المناهج المفيدة والصالحة؟ فما تعدّه أنت معيارا مفيدا مثلا، قد لا يعدّه الآخر كذلك، لأنّ المعيار الذي تنظر به للظاهرة ليس هو المعيار نفسه الذّي ينظر به- هو- إليها وهذا الاختلاف راجع أساسا إلى اختلاف التكوين المعرفي، والخبرة في التعامل مع الظواهر، وأمور أخرى كثيرة، وبالتالي فإشكالية التعامل مع المناهج والاستفادة منها تظل مطروحة.

وإذا غيّرنا زاوية النظر لهذه الإشكالية، نجد أنّها ترتكز في جانب منها على ما يسمى "بحوار الثقافات" أو "المثاقفة" أو بتعبير آخر بالصراع الدائر بين الوافد (من الغرب) والمستجلب "من التراث". فبعد أن اِسْتُرْجِعَ النقد العربي القديم من طرف دعاة التمسك بالتراث، ظهرت في مقابلهم طائفة أخرى حاولت التطلّع إلى ما وصل إليه الغرب وذلك بنقل وترجمة النقد الغربي والتعريف به، وكذا تبنّيه في دراساتهم وتحليلاتهم للنصوص.

ونتيجة لهذا الصراع، برزت مشكلة التراث والتجديد أو: «بصورة عامة مشكلة "القديم والجديد" وهي مشكلة قائمة بالفعل تظهر بصورة حادة في لحظات تحوّل المجتمعات وانتقالها من مرحلة إلى أخرى، لا ينطبق ذلك

---

(52) المرجع السابق نفسه، ص112.

على مجتمع معيّن، عربي أم إسلامي، بل على كل مجتمع بشري ينمو نحو التقدم»[53].

فبعد أنْ بَانَ للعيان أنّ النقد العربي القديم لم يستطع التعامل -بأدواته وإجراءاته- مع النصوص الجديدة حاول بعضهم الاستفادة من التطوّر الكبير الذّي كان يعرفه النقد الغربي، وذلك من أجل كشف بواطن النصوص وسبر أغوارها، لكنّ الأمر لم يقف عند حدود الاستفادة منه، بل وُجِدَ من النقاد العرب من تبنّى تلك المناهج المستوردة، وصار شُغْلُهُ الشاغل أن يبحث عن صلاحية وصحّة تلك المناهج على حساب النصوص المدروسة، لهذا قال صلاح فضل: «فعندما أخذنا في التعرّف على هذه المذاهب [النقدية] وخضع بعضنا لتأثيرها فقدت أهم سمتين لها، وهما تجذُّرُها في الواقع الحضاري المباشر، استجابة لتطوّره الداخلي ومعطيات ذاكرته التاريخية، كما فقدت عنصر التعاقب في خط زمني مستقيم، فعَلِقَت أمشاجها بِنَا دفعة واحدة وتحوّلت من مذاهب تعتمد على مرتكزات فلسفية متكاملة ومبادئ نظرية متنامية إلى بعض الاختراقات الفردية والنزاعات المحدودة الأثر، وعملت كلّها متزامنة على إعادة ترتيب مجالنا الأدبي، وتوجيه إنتاجه...»[54].

كان أثر المناهج النقدية الغربية المنقولة على النقد العربي كبيرا جدا، وقد قام هذا الأخير بمحاولةٍ للّحاق بركب التطور النقدي الغربي، مستندا في ذلك إلى ما يزوده به النقد الغربي من مفاهيم وآليات جديدة تسمح له بقراءة النصوص وفض ألغازها التي كانت مستعصية على التحليل القديم، إلّا «أنّ غياب فكر نقدي يوجّه هذا التماس الثقافي [بين العرب والغرب] ويسدّ الثغرات المصاحبة لنقل الثقافات الأخرى (عن طريق الترجمة الجزئية أو المشوّهة وعن طريق التلخيصات القاصرة) يؤدّي في النهاية إلى تعزيز

(53) حسن حنفي، **قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر**، ج1، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 1987، ص78.

(54) صلاح فضل، **المحاضرات**، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1988، ص393، نقلاً عن سعد البازعي، استقبال الآخر، ص112.

نموذجية الغرب الثقافية، لأنّ قراءنا يتعرفون عليه في إطارٍ لا تاريخي، ولا زمني»[55].

ونتيجة لهذه "النموذجية الثقافية" التي اكتسبها الغرب لدى النقاد والدارسين العرب، كثُر الجدال والسجال الذي عمل أساسا على «حَجْبِ المسائل الحقيقية أو تضييع جوهرها والقفز عليها عن طريق الخلط بين قضايا ومطالب ليست واحدة، ولا تصدُر واحدتها ضرورة عن الأخرى، أو استبدالها بقضايا جانبية تبعد النقاش عن هدفه العلمي وتحرّفه عن مقاصده الأساسية»[56] ممّا ضيّع روح الحوار وطمسها في أَوْحَالِ الصراعات المشتدّة بين الطرفيْن، دعاة التراث ودعاة الحداثة، فكان كل فريق بما لديهم فرحون.

ظل دعاة التراث متمسّكين بآرائهم تجاه التراث والغرب مؤكّدين على ضرورة التمسّك بالتراث العربي، فهو الحصن المنيع الذي يحمي الذات العربية من الضياع والاستلاب، كما كان دعاة الحداثة مُصِرِّينَ على ضرورة الأخذ من الغرب، لمسايرة مختلف التطورات؛ كل واحدٍ من هؤلاء جاهد وناضل من أجل الدفاع عن أفكاره وآرائه ضد الآخر، ولم تترك مسافة للحوار والنقاش الفاعل المثمر... وهذا ما زاد الصراع حدّة وزاد الطين بلّة.

ومن نتائج هذه التناقضات الموجودة في الثقافة العربية: «أنّ الثقافة العربية الحديثة أصبحت ثقافة "مطابقة" وليست ثقافة "اختلاف"، فهي في جملة ممارساتها العامة واتجاهاتها الرئيسة تهتدي بـ "مرجعيات" مُتّصلة بظروف تاريخية مختلفة عن ظروفها، فمرة تتطابق مع مرجعيات ثقافية أفرزتها منظومات حضارية لها شروطها الخاصة ومرة تتطابق مع مرجعيات ذاتية تجريدية وقارة متصلة بنموذج فكري قديم ترتبط مضامينه بالفروض الفكرية والدينية الشائعة آنذاك»[57].

---

(55) محمد برادة، **محمد مندور وتنظير النقد العربي**، دار الآداب، بيروت، ط1، 1979، ص268.

(56) برهان غليون، **اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 2004، ص40.

(57) عبد الله إبراهيم، **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**، ص7.

يبدو أنّ كلّاً من دعاة التراث ودعاة الغرب واقعيْن في المطابقة، الفريق الأوّل يطابق ذاته والفريق الثاني يطابق الآخر، وبالتالي لا مزيّة لأحدِهما على الآخر، فإشكاليّتُهُمَا واحدة رغم اختلاف مصدرها.

إلى هذا، وَجَبَ عدم التغاضي عن التغيّر الكبير الذي حصل داخل الخطاب النقدي العربي، فرغم ارتباطه الوثيق بالمنجز النقدي الغربي إلا أنّ «الرؤيا المنهجية في الحركة النقدية العربية الحديثة قد راحت تزداد وضوحا بفضل التأثيرات المباشرة للانفجار النقدي والنظري في أوربا والعالم منذ الستينات. . . (و أكثر في السبعينات والثمانينات) وقد تبلورت خلال هذه المرحلة بالذات عملية خصبة للحوار بين المناهج الجديدة ذاتها، تمّت فيها مراجعة الكثير من الأسس النقدية التي كانت تعد ثوابت مقدسة حتى بات بالإمكان الحديث بثقة أكبر عن وجود حركة نقدية عربية حداثية ترقى إلى مستوى الحركات النقدية الحديثة في عالم اليوم. . .»[58].

سيكون الباحث أقلّ حماسةً أو بالأحرى أكثر حذراً من تحمّس الناقد في تقرير وجود حركة نقدية عربية حداثية لها نفس مستوى الحركات النقدية الغربية، لأنّ مثل هذا الكلام يحتاج إلى معرفة وإحاطة كاملة بالوضع النقدي الغربي والعربي، كما يحتاج إلى براهين قويّة ليتمّ قبوله، دون أن يكون القصد من وراء هذا الكلام الانتقاص من معرفة الناقد أو التشكيك في رأيه.

لقد حدث تغيّر واضح في الرؤية النقدية العربية ولا شك، وقد كان للنقد الغربي دورٌ بارزٌ في هذا التغيّر، بعد أن خلخل العناصر الثابتة داخل المنظومة الفكرية والنقدية العربية وَزَعْزَعَ الوُثُوقِيّة التّي اتّصفت بها الثقافة العربية الحديثة خاصة في بداياتها، ولم يكن باستطاعة النقد الغربي فعل هذا إلّا بعد أن عرف هو الآخر زعزعة بفعل أفكار الحداثة ومفاهيمها، «فالحداثة هي جهد يمارسه الفكر على نفسه لا يتوقف، وبناءٌ متواصلٌ للذات في علاقتها بذاتها، وانفتاح أقصى على الكون وخلق مستمر للعالم، وبالخلق المستمر تتجلى القوّة بمختلف وجوهها، بما هي امتلاك للمعرفة والسلطة

(58) فاضل ثامر، **اللغة الثانية**، ص230-231.

وَسَوسٌ للنفس في أهوائها ومُتَعِهَا، وبما هي فن وصنع الذات وإبداعها»[59].

لم تقف حدود التغيير عند الخطاب النقدي فقط وإنما تعدّته إلى الخطابات الأخرى، الأدبيّة والفكرية والثقافية... حيث تحوّلت وظيفة النص الأدبي من: «الإخبار عن مضمونه كرسالة، إلى وظيفة أخرى أضحى فيها معرفة، فيبوح له -دون سواه- بمكنوناته، ويسمح له بهتك حرمته بما يُضفيه هذا القارئ من إمكانات تأويلية في حوار لغته مع لغة النص بوصفها معرفة، فيُنتِج هذا القارئ دلالة جديدة لهذا النص، تتحول هي بدورها إلى معرفة قابلة للاختزال والتأويل اللامتناهي»[60].

هذا التغيير الحاصل في وظيفة الأدب، فرض على المنهج النقدي تغيير إجراءاته وأدواته حتى يستطيع قراءة ومقاربة هذا الضرب الجديد من النصوص الأدبية، لأنّ «النقد لا يتجدّد إلا إذا حدّد نظامه المفهومي، أو قُل إنّه لا يتحوّل إلى "حداثة" نقدية إلا عندما "يستحدث" جهازا معرفيا يباشر به النص الأدبي كما لم يباشره به السابقون»[61].

لقد جدد الخطاب النقدي الحديث مفاهيمه مستحدثا جهازا معرفيا وأدوات قرائية لم تكن موجودة من قبل، مستفيدا في ذلك من مختلف العلوم الإنسانية والعلمية التي كانت تعرف هي الأخرى تطوّرا مذهلا؛ بعدما استحدثت آليات دقيقة في تحليلاتها وتجاربها. إنّ العلاقة التي تجمع بين النقد الأدبي والعلوم الأخرى في الزمن الحديث هي علاقة متداخلة جدا، لأنّ النقد الأدبي: «وإن كان دوما متوافقا مع المعارف الأخرى سواء منها الدينية أو الفلسفية أو التاريخية، فإنّه في العصر الحديث قد أصبح متوا شجا في الأعماق مع حقول معرفية هي على غاية من الدقّة، بل ولبعضها -وهي

(59) علي حرب، **أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر -مقاربات نقدية وسجالية-**، دار الطليعة، بيروت، 1994، ص58.

(60) عبد الغني بارة، **إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، مقاربة حوارية في الأصول المعرفية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، دط، 2005، ص148.

(61) عبد السلام المسدي، **النقد والحداثة**، منشورات دار أمية، تونس، ط2، 1989، ص19.

من العلوم الإنسانية- تجلّيات تُلامس مَا لِبَعْضِ العلوم الصحيحة من تشكيلٍ صوريٍّ في الضّبط والصياغة، وغير خافية اليوم علاقة الأدب والنقد بعلم النفس والاجتماع وعلم الإحصاء وعلم العلامات فضلاً عن ارتباطه الوثيق بعلميْ اللغة والأسلوب»[62].

ولعلّ أبرز مظاهر التغيير في الخطاب النقدي الحديث هو لغته، حيث نجد أنّ لغة النقد الحديث تُضاهي في قوّتها ودلالاتها لغة النص الأدبي إنْ لم تفقها في بعض الأحيان، إلى درجة يُصبح النص النقدي أهمّ وأكثر قيمة من النص المنقود، مثلما حصل مع رواية سارازين SARRAZINE(Z / S) لبلزاك BALZAC والتي نقدها رولان بارت Roland Barthes في كتابٍ ضخمٍ أصبح هذا الكتاب/النص النقدي ذا صيت كبير لم تعرفه الرواية نفسها.

لقد سعى النقد الأدبي إلى «استكشاف مادة الأدب عن طريق مقاييس العقل وضوابط المنطق، وأدوات الإدراك بغية الوعي بخبايا الظاهرة الجمالية [وهو ممّا] يتحوّل بطبيعة أمره إلى إبداع نص جديد تقتفي لغته لغة النص الذي كان موضوع النظر والتمحيص لدى الناقد، فتتماهى اللّغتان: لغة النص الموضوع ولغة النص المحمول عن طريق محاكاة النص الناقد للنص المنقود. وبناء على كل ذلك يجنح الخطاب النقدي نحو اكتساب أدبيّة مُوازية وهذا من شأنه أن يفرض على لغة النقد آليات خاصة فيما يتّصل بمنظومة مُصْطَلَحَاته»[63].

أصبح الخطاب النقدي يملك جانبا إبداعيا خاصا به سواء في اللغة الإبداعية الأدبية التي يوظّفها من حين إلى آخر، أو في الأفكار التي يبدعها انطلاقا من تحليلاته وتطبيقاته، ونتيجة لهذه الإبداعية التي أصبحت تسِمُ الخطاب النقدي، ظهرت بعض الإشكالات على جوانبها، لعلّ أبرزها غموض الخطاب النقدي وصعوبة فهمه من قِبَلِ القراء وحتى المختصّين،

---

(62) عبد السلام المسدي، **المصطلح النقدي**، مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع، تونس، دط، 1994، ص22.

(63) المرجع نفسه، ص21.

وهذا ما أدّى إلى وجود هُوَّةٍ بين الناقد والقارئ من جانب، وبين النقد والقارئ من جانب آخر، غير أن هذا الكلام لا يعني البتة أنّ جانب الإبداع في الخطاب النقدي هو المسؤول الوحيد عن حدوث تلك الهُوّة وإنّما هو يشترك في ذلك مع أسباب كثيرة أخرى لعل أهمّها المرجعيات والأصول الفلسفية للمناهج النقدية وكذا تعدّد وتنوّع المناهج وإجراءاتها النقدية... والغموض الذي بدأ يعرفه الخطاب النقدي الجديد عرفه من قبل النص الأدبي، إلّا أنّ الأمر يختلف هنا، فـ «لقد شاع في وقت مضى بفعل صدمة الحداثة أنّ الغموض في النص النقدي لا يستصاغ بقدر ما قد يستصاغ في النص الأدبي، وكان الناس كلما أغلق عليهم الأدب اتّهموا أنفسهم فإذا انحجب عنهم ما يتضمّنه النقد اتّهموا صاحبه، وقد غدا اليوم مسلّما به، أنّ غموض الأدب إثارةٌ للخيال التوّاق، أمّا انحجاب النقد فنداء حثيث إلى إعادة تركيب المعرفة على نسقها الموضوعي البناء»[64].

ومما يلاحظ على الخطاب النقدي المعاصر كثرة المناهج النقدية وتعدّدها، إلى حد أصبح فيه الحديث عنها يحتاج من الناقد باعا طويلا في مجال التعرّف عليها وعلى أنواعها وخصائص كلٍّ منها وطرق توظيفها في مقاربة النصوص، وإن كان هذا التنوّع -من وجهة نظر أخرى- يعدّ علامة صحّة في هذا الخطاب النقدي ككل، لأنّ «المناهج النقدية ليست سوى وسائل معرفية، ومنظورات رؤية يقترحها واقع ما ضمن اشتراطات تاريخية معرفية وحساسيات جمالية خاصة، وهو أمر يجعل من التباين فيما بين هذه المناهج معطى مفترضا، ومن التمايز والمغايرة حقيقة مسلّما بها»[65].

ولما كانت الضجّة التي أحدثتها الحداثة الغربية كبيرة جدا داخل الغرب وخارجه (عند العرب تحديدا)، حاول النقاد العرب نقل هذه الأفكار الحداثية الجديدة إلى البلاد العربية حتى يتمّ اللّحاق بركبها، فنتج عن هذا

---

(64) عبد السلام المسدي، **النقد والحداثة**، ص5-6.

(65) صالح هويدي، «النقد العربي الحديث، من سلطة الإقصاء إلى إقصاء السلطة»، **مجلة علامات في النقد**، مج8، ج32، النادي الأدبي الثقافي، السعودية، 1999، ص39.

النقل آثار مختلفة من أبرزها الصراع بين أنصار المناهج -إلى درجة التناقض- متناسين أن هذه المناهج النقدية يُكمّل بعضها بعضا «وفيما لا يمكن تلمس خلافات حادة تبلغ حد التناقض والتضاد المطلق في المناهج النقدية في الغرب بل ثمة اختلافات تقتضيها الرؤية والإجراء، نجد أن تطبيقاتها في النقد العربي قد بلغت مرحلة التناقض الكلي والتقاطع بما يدلّل على أن تلك المناهج قد فُرّغَتْ من مُحتواها وفُهِمَتْ على نحو خاطئ وجرى تطبيقها ضمن مقولات مجردة وكلية»[66].

إنّ التناقض والتضاد الكليّ بين المناهج النقدية داخل الخطاب النقدي العربي يعكس حقيقة ذلك النقل الذي قام به النقاد العرب، فلو تمّ وعي أصولها الغربية، وَدُرِسَتْ جيّدا العلاقة بين مختلف المناهج النقدية، لما كان هناك تدابر في تطبيقاتها، الأمر إذن يتعلق بروح المساءلة التي يجب على الناقد/ الناقل أن يتّصف بها وليس مُجَرّدَ المُساءلة السّطحية الجافة، بل هي المساءلة النقدية التي تُسائل الأصول والمرجعيات وتفحص الإجراءات والأدوات وتعي ضرورة الإفادة من النتاجات والخبرات الأخرى مهما كان مصدرها، لـ «أنّ الوعي بالمنجز الفكري للمراكز الحضارية الأخرى يقتضي ضروبا متنوعة من "الحوار" و"المساءلة" و"الاستثمار" وليس "الاستلاب "و"السلخ" . . . (و) إنّ إغفال الجوهر الحواري في المعرفة الإنسانية يفضي إلى ذلك الموقف الذي لا يرى الذات إلا بئرا ناضبة ولا يرى الآخر إلا نبعا متدفقا، وينبغي أن يستبدل كل ذلك بضروب متنوعة من التفاعل الإيجابي وليس الانقطاع التام أو الاتصال غير المنظم»[67].

يبدو أن الناقد عبد الله إبراهيم من خلال هذا القول يرمي إلى طرح منهجية عامة في التعامل مع تراث الذات وتراث الغرب، أساسها الحوار والمساءلة والاستثمار مشدّدا على العنصر الأول، على اعتبار أنّه قوام أيّ عملية نقدية تحاول الكشف عن أسرار الظواهر ومكنوناتها وتسعى لاستغلال مَكَامِنِ القوة فيها بغية تحقيق جوهر العملية النقدية ألا وهو "التفاعل الإيجابي".

---

(66) عبد الله ابراهيم، **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**، ص91.

(67) المصدر نفسه، ص56.

هذا وإنّ كثيرا من النقاد يرون في حالة النقد العربي الحديث/المعاصر حالة مستلبة ترتبط في أغلب مقوّماتها وعناصرها، إن لم نقل جميعها، بالمرجع الغربي، فعباس الجرّاري مثلا يقول: «ونحن حين ننظر في محاولات نقادنا في المرحلة الحديثة المعاصرة، نجد أنّهم سعوا إلى التوسّل ببعض مناهج النقد الجديد التي أعطت ثمارا كلية وجزئية عند الغربيين ولكنّ سعيهم لم يتجاوز التجريب الذي يتيح له أن يتم دون الوقوع في الخلل وهو خلل مرده إلى أن التطبيق لم يكن متقنا وسليما، وما كان له أن يأتي على الوجه الأنسب بسبب الاختلاف الذي يمس نوع المعطيات ومدى تأثيرها، حين تكون مستخلصة من بيئة ويحاول إلصاقها في بيئة أخرى»(68) والنتيجة نفسها توصّل إليها أحد الباحثين إذ يقول: «تنتهي النظرة المتمعّنة في علاقة الخطاب النقدي العربي الحديث بالخطاب الغربي إلى نتيجة مفادها أن هذه العلاقة لم تقُم على أساس من التثاقف والحوار المنهجي بقدر ما قامت على أساس من الاكتفاء بالإفادة من المُنجَز الغربي في شكله النهائي الجاهز ونقله إلى البيئة العربية الثقافية مجرّدا من خلفياته المعرفية وأصوله الفلسفية واشتراطاته التاريخية ومن دون محاولة جادّة لتهيئة ظروف استنبات موضوعية له، مما جعل من هذا التثاقف حقيقة منقوصة»(69).

ويصل عبد الله إبراهيم إلى الرأي نفسه مُركّزا على الرؤية والمنهج اللّذين يحرّكان النقد العربي الحديث، يقول «إنّ الاستنطاق كشف لنا أنّ الخطاب النقدي العربي الحديث قد دلّل على طبيعة ذلك المنظور [منظور الناقد العربي الحديث] فالذات فيه تَبَعٌ للآخر، وهي لا يمكن أن تنتزع شرعيتها المعرفية إلا بوساطة إعادة إنتاجها بمنظور "الآخر" بل لا سبيل إلى رؤية الذات إلا بمنظور الآخر، ومن ثمّة فإنّها ستتلوّن بألوان ذلك المنظور وصار "المعيار الغربي" بمعطياته المنهجية هو الذي يحدّد "موقع الذات"

---

(68) عباس الجرّاري، **خطاب المنهج**، منشورات السفير، مكناس، المغرب، ط1، 1990، ص20.

(69) صالح هويدي، **النقد العربي الحديث، من سلطة الإقصاء إلى إقصاء السلطة**، ص36.

و"درجة الأهميّة" وهي صفة تلازم "التأثر السلبي" ولا تليق بـ"المثاقفة الإيجابية"»[70].

فالخطاب النقدي العربي المعاصر إذن مُشَرْذَمٌ في تَلَقِّيه للخطاب النقدي الغربي وتتجلّى هذه الشرذمة في وقوع بعض النقاد العرب -من دعاة الحداثة- تحت سيطرته وهيمنته، ووقوع بعضهم الآخر -ممّن يرفضونه- في الانكفاء التام والكليّ على الذات، وهكذا فكلٌ من هذيْن التلقّيَيْنِ سلبيٌ، كونُه لم يحترم شروط التفاعل مع المراكز الثقافية المختلفة والتي من أهمّ مبادئها "الحوار"، إلا أنّ الأمور في الخطاب النقدي العربي الحديث لم تقف عند هذا الحد من التبعية للخطاب النقدي الغربي في مجاليْ الرؤية والمنهج، وإنّما تجاوزه إلى أبعد من ذلك بكثير وبالتحديد قضية رؤية الغرب كنموذج لابد أن يُحتذَى وأن تُقاس عليه سائر الأمور المتعلقة بالذات العربية، والوقوع فيما يسمى بـ"المقايسة".

إنّه «وإذا كانت" رؤية الآخر" من قبل: قد أثّرت في عمل النقاد العرب، فإنّنا نجد الآن أن "نموذج الآخر" قد أصبح مثار اهتمام النقاد العرب المعاصرين، وإذا كانت "الرؤية" مفهوماً التبس مع المعطيات الأيديولوجية بما يمكن تشخيص مخاطره فإنّ "النموذج" قد قُدّم بوصفه معيارا قياسيا لا خلاف حوله، لأنّه ضرب من المعرفة العلمية التي لا هوية لها. ورتّب ذلك تضليلا من نوع أخطر. إنّ النموذج الذي تنتجه مرجعيات طبقا لرؤية معيّنة، سيظل لصيقا ومعبّرا عن تلك المرجعيات والرؤى»[71]، وهذه إشارة واضحة من الناقد عبد الله إبراهيم إلى خطورة تعميم نموذج معين، فهو ضرب من "التضليل" الذي تقع فيه الذات بسبب أخطاء المنتمين إليها، أو هو مفروض عليها من طرف أصحاب النموذج المهيمن والمعمّم، لأنّ النموذج بطبيعة تكوينه سيبقى محافظا ومعبّرا عن رؤاه وأصوله التي توجّهه، هذا ما سيؤدي إلى طمس رموز وخصائص النموذج المحلي.

---

(70) عبد الله ابراهيم، **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**، ص90.

(71) المصدر نفسه، ص80.

نتج عن هذا الأمر أنْ غَلَبَ على النقد العربي المعاصر «الاضطراب والارتجال، فالمعايير النقدية تسوّى على عجل، والنقاد ينقدون دون تريّثٍ وأناةٍ فتضطرب بين أيديهم جل المناهج وتتداخل وتتحوّل الثقافة النقدية إلى أشتات منهجية تكاد تستعصي على محاولة ردّها إلى منهج بعينه أو مناهج متقاربة»(72).

وفي ظل هذا التأزّم والتبعية في الخطاب النقدي العربي المعاصر وفي مختلف مظاهر الثقافة العربية الحديثة، لا يمكننا الحديث عن حوار للثقافات بين الثقافتين العربية والغربية، إلّا أنّه يمكننا الحديث عن صراع بين الثقافات أو طمس للثقافات، فما يظهر في علاقة العرب بالغرب لا يعكس أبدا ما يسمى بـ"المثاقفة" لذلك «لا يمكن الكلام عن تبادل ثقافي مع الغرب ذلك أن التبادل الثقافي مع الغرب بالنسبة لها شأنه شأن أيّ تبادل آخر يُختزَل إلى تدفّقٍ من جانب الغرب فقط، فهذه الثقافة تتلقى منشّطات يومية تصل إليها بشكل مناهجَ أو مفاهيمَ أو رؤى أو أفكار أو فرضيات وحتى نتائج»(73).

ظلّ الخط الذي يربط بين الذات والآخر ممتدا من جهة الغرب نحو العرب ولم يكن هناك امتداد من جهة العرب إلى الغرب، خاصة في المنجز النقدي، فما عُرف من مناهج نقدية في الخطاب النقدي العربي المعاصر جميعها مصدُره الغرب ولم يكن هناك منهج نقدي عربي أصيل «ويكاد يذهب بنا القول إلى التأكيد أنّه لم تعرف الثقافة العربية الحديثة منهجا نقديا اكتسب شرعيته "المنهجية"، إلّا وكان قد تأثّر بصورة مباشرة أو غير مباشرة بالموجّهات والإجراءات التي اتّصفت بها "الثقافة الغربية " في حقل البحث الأدبي»(74).

وربّما يمكن رد هذا الغياب للمنهج النقدي العربي، إلى غياب نظرية نقدية عربية تُحدّد له آفاق عمله وحدوده، كما تزوّده بآليات وإجراءات نقدية

(72) أحمد وهب رومية، «شعرنا القديم والنقد الجديد»، **عالم المعرفة**، الكويت، 1996، ص17.

(73) عبد الله ابراهيم، **المركزية الإسلامية**، ص20.

(74) عبد الله ابراهيم، **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**، ص55.

قادرة على سبر مكنونات النصوص، والحفر داخل بنياتها العميقة والسطحية، غير أنّه في الآونة الأخيرة ظهرت زمرة من النقاد تملك وعيا نقديا كبيرا متجاوزة بذلك مرحلة النقل والتمثّل للمنجز النقدي الغربي إلى الوعي بضرورة تمييز الخطاب النقدي العربي والثقافة العربية ككل عمّا سواها من الخطابات الأخرى، سواء في مفاهيمها أو في إجراءاتها ومنهجياتها.

لقد «بدأ يتحرّك وعيٌ عربي ذو طبيعة نقدية يسعى إلى خلخلة الفهم المشترك الذي تعوّد عليه الإنسان العربي، سواء في تعامله مع ذاته أو تراثه أو واقعه، أو في سلوكه إزّاء مظاهر الحداثة وكافة أشكال التنظيم العقلانية. وهذا الوعي يتحرّك بشأنٍ ملحوظ وداخل مناخ فكري ونفسي متشابك الأطراف والاعتبارات لكنّه يبدو جذريا في منطلقاته وغاياته، خصوصا أنّه اشترط عليه الواقع التاريخي العربي - الإسلامي ضرورة الاحتكاك بالفكر الغربي، بقدر ما فرض عليه مساءلة أساسيات الثقافة العربية الإسلامية»(75).

وربّما يكون من بين هؤلاء النقاد/ المفكرين الذين يتّصفون بهذا الوعي النقدي للظواهر المختلفة واستطاعوا أن يقدّموا آراءً هامّة فيما يخص تطلّعات الذات وهمومها، مُقدّمين أفكارا إنْ لم تكن جديدة في ذاتها فهي جديدة في طرحها، مثلما هي أعمال محمد مفتاح والجابري والغذامي ومحمد أركون وعبد الله إبراهيم... ويظهر ممن ذكرنا أنّهم ليسوا جميعا من نقاد الأدب فقط بل لقد تم هذا الجمع بين نقاد-الأدب- ونقاد الفكر والثقافة على اعتبار أن ما تمور به الثقافة العربية الحديثة لا يتوقّف عند مجال النقد فقط بل هو يشمل الحقل الثقافي ككل وما يحتاجه الناقد العربي اليوم هو أن يعي الحالة في عمومها حتى يتمكّن من بلورة منهج نقدي متميز يخرج من رحم هذه الأوضاع لا أن يستورده من مركز حضاري غربي معاصر أو عربي قديم، ومادام الناقد عبد الله إبراهيم مدار بحثنا هنا سنحاول تبيّن منهجه النقدي الذي توسّل به في مقارباته المختلفة، وكذا تبيّن الرؤية التي توجّه عمله/ أطروحاته ككل.

لقد شهد الوضع النقدي العراقي تطوّرا بالغا في المنهج النقدي، في

---

(75) محمد نور الدين أفاية، **المتخيل والتواصل**، ص54.

إطار التطوّر العام الذي عرفه الخطاب النقدي العربي المعاصر، حيث ساهمت عديدُ العناصر في تشكيله وبلورته و «تسعى الرؤيا النقدية الجديدة في النقد الأدبي العراقي إلى تأسيس حداثتها النقدية من هذا التلاحم الجدلي بين الاجتماعي والأيديولوجي والمعرفي الواقعي من جهة والرمزي الجمالي والتخيّلي واللّاواقعي من جهة أخرى. وتأسيسا على ذلك فهي رؤيا نقدية واقعية حداثية ترفض تغييب الأيديولوجي والسوسيولوجي والتاريخي لحساب الجمالي والشكلاني والنهلستي (العدمي)»[76].

وترجع بدايات هذه الرؤى النقدية الجديدة في الخطاب النقدي العراقي إلى أواخر السبعينيات وبداية الثمانينيات «ويمكن أنْ نلاحظ هنا أنّ بعض مظاهر هذا الوعي النقدي قد راح يتشكّل عن طريق إعادة بعض النقاد المعروفين تشكيل رُؤاهم النقدية في ضوء الكشوفات والمعطيات النقدية والمعرفية الجديدة، كما اقترن ذلك بظهور أصوات نقدية شابة تفتحت تجاربها النقدية داخل إطار الوعي النقدي الجديد»[77].

ويمكن عدّ الناقد عبد الله إبراهيم من زمرة النقاد العراقيين الشباب الذين نمت تجربتهم النقدية في أحضان ذلك الوعي النقدي الجديد، حيث استطاع أن يقدّم أفكارا وآراء هامة توزّعت بين الأدب والنقد والفكر. وتتنزّل رؤية عبد الله إبراهيم النقدية في إطار عام، جعل فيه الثقافة العربية الحديثة بل الذات العربية ككل تقوم على مبدأي "المطابقة والاختلاف"، لذلك قام بإعادة قراءة -نقدية للذات وعلاقتها بالآخر، مركّزا على فكرة المركزية والتّي يمكن عدّها العصب الحيوي النابض داخل خطابه، على اعتبار أنّها أهمّ سبب كان وراء حالة الذات المتردية. ولهذا يرى عبد الله إبراهيم أنّ الذات العربية اليوم أقامت ركائزها على مبدأ "المطابقة" الذي أصبح السمة البارزة لها في مختلف المجالات الأدبية والفكرية والمنهجية والعلمية. . . وهذا ما جعل من سؤال/مساءلة المطابقة أمرا مشروعا/واجبا، كونه كان ولا يزال الموجّه الوحيد للذات في تأسيس ذاتها وبناء شروط وجودها.

---

(76) فاضل ثامر، **اللغة الثانية**، ص247.

(77) المرجع نفسه، ص244.

لاشك أنّ البحث في موضوع كهذا يحتاج إلى عُدّة معرفية ضخمة وموسوعية، حتى يتمكّن صاحب البحث من وُلُوجِه واختراق مغاليقه، كما أنّ الفهم الجيّد للظواهر في سياقاتها سيسعف الناقد أو الباحث في مسالك البحث الصعبة والمليئة بالمزالق، لذلك يُشير أحد الباحثين أثناء حديثه عن أعمال وبحوث الناقد عبد الله إبراهيم أنّها تندرج في «إطار من الرؤية الكليّة لفرضيات التحليل النصي الذي يقوم على البنية والتركيب والتفكيك والعلامات وصولاً إلى "الفينومينولوجيا" والذي أسهم في تكوين رؤيته الذاتية، وبلورة علاقاتها النصية والتأويلية بالعالم العربي والغربي وموقفه منهما، والذي تأسّس على تصوّر كليٍّ وحضور منهجيٍّ يدرك قيمة هذه النظريات والمناهج والمدارس والاتجاهات في أبعادها النظرية والتحليلية وبالاستناد إلى روّادها الأوائل ونصوصها الأصلية التأسيسية في المساهمة في حل مشاكل التأويل وتصحيح القراءات من خلال الإفادة من الاتجاهات النقدية والمعطيات الألسنية والسيميولوجية. . . وأخرى تستلهم منطلقات ونظريات التلقي والقراءة والتأويل، وكلّها تدعو وتمارس قراءاتها وتجاربها في فتح بنيات النصوص وتشكّلاتها الداخلية في ممارساتها النقدية على السياقات المعرفية والثقافية وما تنبّؤ به في كشوفات نقدية تتجلّى فيها أسئلة المشهد السردي العربي في لغة الكتابة أو المشافهة، والتّي تتميّز بدورها بالعديد من السّمات الدالة على خصوصية التجربة، والتّي تطمح إلى العناية بطرائق التفكير عند (الآخر) وإضاءة المناطق المعتمة في الذات من خلال إثارة الأسئلة ومحاورة (الذات والآخر) معاً في محاولة جديدة وشائقة للوقوف على كفاءة هذه المناهج في حقولها، وفي استراتيجياتها الأساسية وفي الفعاليات التي انتظمتها، إنْ كان ذلك على مستوى المفهوم والمصطلح وإجراءاته أو في (النمذجة) التحليلية التي أفاد منها الباحث في عمليات الاستقراء والتصنيف والوصف والتحليل»[78].

---

(78) مقال محمود جابر عباس، عبد الله ابراهيم، **تأويل الظاهرة الأدبية بين موجهات القراءة الخارجية والداخلية**:

www, abdullah-ibrahem, com/inner, php?ThaKID=68JD= 3787, 20 / 05 / 2006

لقد أُورِدَ هذا النصّ كاملا - رغم طوله- بسبب ما يحمله من تصوير شاملٍ لرؤية ومنهج الناقد عبد الله إبراهيم في أبحاثه وأطروحاته حيث يظهر جليّاً الزاد المعرفي الواسع الذي يتحلّى به الناقد، فهو مُلِمٌّ كثيرا بمناهج التحليل النصّي ومختلف المناهج النقدية الأخرى ولعلّ ما يُميّز توظيفه لها هو محاولته "الوقوف على كفاءتها، في حقولها وفي فعاليّاتها المنتظمة لها. . . " وربطه لتلك التحليلات بقضية الذات والآخر ومحاورتهما معاً.

يظهر الخطاب النقدي الإبراهيمي داخل الخضمّ الكبير للخطاب النقدي العربي المعاصر ساعيا نحو بلورة خطاب نقدي يعي جيدا مبادئه وأهدافه، وحيثيات ما يشتغل عليه، خطابٌ يؤسّس ذاته ارتكازا على زاد نقدي وفكري مفتوح على عدّة مجالات، قائم على الحوار، والمغايرة والاختلاف. ويبدو أنّ الناقد لا يرى ضيرا من الاستفادة وتوظيف المناهج النقدية الغربية، فهو يوظّفها دون أيّ حرج، خاصّةً «إذا كان الهدف هو أن تتشارك أسئلة الثقافات المختلفة، وتتمّ الإفادة من أسئلة الآخرين، وتوصّلاتهم، لكنّ الضّرر يقع حينما يتمّ اللّجوء إلى تطبيق حلولٍ جهّزها الآخرون لتُوافق حالات خاصة، على حالات لا تحتوي على الشّروط نفسها»(79).

اعتمد عبد الله إبراهيم في تشكيل خطابه النقدي، ومختلف المقاربات التي قام بها، سواء للنصوص الإبداعية أم للنصوص المعرفية الفكرية، على المناهج النقدية الغربية المعاصرة، رغم أنّ توظيفه إيّاها وتوسّله بها لا يَظْهَرُ للناظر في خطابه بمجرّد الرؤية، وإنّما يحتاج إلى تمعّن كبير، وتتبّع متدرّج لمسار خطابه ومصطلحاته، ومعرفة خيوط التشابك التي تجمع بينهما، وكذا- وهو ما لا يمكن إغفاله- الزاد الفكري والفلسفي الكبير الذي يحمله في جُعبته والذي تجلّى بأوضح صورة في كتابه الشهير: "المركزية الغربية، إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات".

ويمكن لنا أن نحدّد المجال الذي سار فيه خطاب الناقد ومشروعه -

---

(79) عبد الله ابراهيم، **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**، ص50.

هذا إنْ جاز لنا تسميته مشروعا- بمجالين اثنين: أوّلهما: الجانب النقدي السردي: حيث شغل هذا المجال جلّ اهتماماته، منذ عقدين تقريبا، محاولا إعادة قراءته قراءةً تغاير في بعض جوانبها القراءات السابقة، مقدّما من خلالها أفكاراً هامّة في ميدان السرد العربي القديم والحديث(*)، وثانيهما: مجال النقد المعرفي: حيث اشتغل على الخطاب الفكري والمعرفي العربي والغربي، متجاوزا النقد الأدبي وموسّعا من دائرة النقد، مستفيدا من إجراءات وآليات المناهج النقدية المختلفة، مهتما بالصراع والحوار الحضاري بين الذات والآخر.

وفي حوار له مع أحد الباحثين يحدّد الناقد نفسه الموجّهات العامة لعمله، يقول «يمكن لي تحديدا أن أُرْجِعَ الموجّهات العامة لعملي الذي اشتغل فيه إلى ركيزتين أساسيتين:

الأولى: التفاعل مع المنهجيات الحديثة التي حاولتْ تغيير نظام التفكير بتفكيكه وإعادة شحنه بأبعاد أكثر تبصّرا اتجاه الموضوعات التي تدرس، وقد شكلت هذه المنهجيات -تبلورت خلال القرن العشرين، خصوصا في نصفه الثاني- جانبا مهمّا من المرجعية التّي وجّهت عملي ولكنْ ينبغي التأكيد على أنّني لم أطبّقها بحذافيرها، ولكنّي أعدت إنتاجها بما يخدم موضوعي الذي أشتغل عليه.

الثانية: وهي خاصة بالسرد العربي القديم، فلقد وجدت أنّ هناك ذخيرة من التخيّلات المُركّبة التي طُمرت واستُبْعِدَتْ من دائرة الاهتمام ولم تُدْرَسْ إلّا وِفْقَ الدراسات التقليدية التي تُجرّد النص الأدبي من السياق الذي يحتضنه، لقد وجدتُ في هذه التخيّلات تشكيلات سردية تخيُّلية انتظمت منذ وقت مبكّر في أدبنا في ثلاثة أنواع أساسية، هي الحكاية الخرافية والسيرة والمقامة، وحاولتُ مستعيناً بالكشوفات المنهجية أنْ أبحث من جهة أولى في أمرين:

(*) هذا ما سنتعرض إلى بعض جوانبه في الفصل الثالث من هذه الكتاب.

الأول: التشكيلات الداخلية ضمن السياقات الثقافية لهذه الأنواع كما ظهرت في تاريخنا،

الثاني: فَحْصُ البِنْيَاتِ السردية لكلّ نوع من هذه الأنواع»[80].

ولاشك أنّ هذه الموجّهات هي التي أسهمت في بلورة رأيه حول إشكالية المنهج النقدي العربي، إذ نظر إلى هذه الإشكالية ضمن إشكالية أكبر، وهي إشكالية العلاقة التي تجمع الذات بالآخر، من أجل إقامة حوار فاعلٍ معه لا الخضوع له، فهو إذن يردّ الإشكالية الأولى إلى إشكالية أعم وأشمل وهذا لأنّه يرى «أنّ أيّ ممارسة نقدية لا تأخذ الظاهرة بكليّتها ستُوَاجَه بصعاب كثيرة، نحن لا يمكن أن ندرس قضية جزئية من دون أن نعرف ارتباطها بالنظام الكلي...[مثل الكثير] من الظواهر خصوصا ما يرتبط منها بتاريخ الأفكار والظواهر الثقافية، فنحن لا نستطيع أن ندرسها ككائنات أو موضوعات مجرّدة لا صلة لها بالبُعد التاريخي.

لذلك أنا أتحفّظ من كثير من الدراسات التقليدية التي تقوم بالبحث والتدقيق في كيفية انعكاس شيء ما في خطاب ما مغفلة تشكّل الظواهر الثقافية ضمن الخلفيات التي تنتظم فيها...»[81].

ويظهر أن رد الظواهر إلى السياقات الثقافية والتاريخية التي برزت فيها، هي نقطة القوة التي تميّز أطروحاته النقدية، فهذه العملية تسمح بفهم الظواهر فهماً أكبر، كما تُمكّن الناقد من سبر أغوارها وفضح إقصاءاتها وانحيازاتها.

هذا ويذكر أحد الباحثين أنّ "القراءة التحليلية" في أعمال عبد الله النقدية «أصبحت تعتمد على شبكة غنيّة من المفاهيم المتّصلة نظرياً بأُطر فكرية ومعرفية، أعمّ وأشمل، وإنْ تحوّلت في المستوى الإجرائي إلى أدوات

---

(80) علي أحمد ألديري، «حوار مع الباحث عبد الله إبراهيم»، **مجلة البحرين الثقافية**، ضمن:

www, abdullah-ibrahem, com/inner, php?ThaKID = 68JD = 3777, 20/05/2006.

(81) المرجع نفسه.

وصف وتحليل وتأويل، تُخْتَبَرُ قيمتها بمدى فعاليتها لحظة القراءة، أي بمدى قدرتها على بلورة القضايا وكشف الإشكاليات وتطوير الأطروحات الخاصة بالذات الباحثة»[82].

أي أنّ الناقد في توسّله بالإجراءات النقدية المختلفة وفي إطار نظرته الشاملة لها، استطاع أن يوظّف تلك الآليات أثناء التحليل والتأويل مختبِرا فعاليتها التطبيقية، ممّا سمح لتحليلاته أن تكون ذات فعالية، كونُها تعي المهاد النظري العام لهذه الإجراءات، وبالتالي كان توظيفها يرتكز على ذلك الوَعي بالمهاد، وقيمة الإجراءات من قيمة فعاليتها لحظة القراءة وولوج النص.

وما يمكن أن يلاحظ على خطاب الناقد وعمله ككل هو أنّه انْبَنَى على مسارٍ تفكيكي -منذ بداياته الأولى، رغم اشتغاله ردحا طويلا من الزمن على موضوع السردية العربية، وما يزال- غير أنّ جانب التفكيك في أطروحاته واضحٌ وجلي، حيث حاول الاستفادة من إجراءاته النقدية في تحليل النصوص الأدبية والمعرفية، وكذا تحليل الوضع المتردي الذي تمور به الذات العربية عموما، فالتفكيك يمنح حسب الناقد إمكانية الانفصال والاتّصال بالموضوع في الآن نفسه: «إمكانية الانفصال تضع الموضوع في دائرة السؤال النقدي، ومعالجته نقديا عبر المسافة المطلوبة في كل ممارسة نقدية حقيقية، بين الباحث وموضوع البحث، وإمكانية الاتّصال تجعل ذلك المنهج يقارب موضوعه، وقد تشبّع بالشبكة الداخلية للمفاهيم والمقولات الخاصة بذلك الموضوع بما يعوّم كلّ التعارضات الخادعة التي تنتظم في الإطار العام الذي يتكوّن فيه الموضوع»[83].

وهذا القول إقرارٌ واضحٌ من الناقد بفعالية إستراتيجية التفكيك في التعامل مع النصوص لذلك ألفيناه يطبّقها وينادي بتجسيد ذلك الانفصال/ الاتصال في التعامل مع الظواهر بأنواعها، كونُها إستراتيجية ترفض

---

(82) مقال معجب الزهراني، **قضايا التلقي في ضوء الفكر النقدي الحديث**:
www, abdullah-ibrahem, com/inner, php?ThaKID = 68JD = 3789, 20/05/2006.

(83) عبد الله ابراهيم، **المركزية الغربية**، ص224.

الانحباس عند قراءة واحدة، بل تُطالب بلانهائية القراءة، على اعتبار أنّ كل حضور له غياب، حيث يلعب التأجيل la temporisation دوراً هامّاً في استمرارية العملية القرائية، غير أنّ الناقد يؤكّد على أنّ توظيفه للتفكيك لم يكن حرفيا، مشيراً إلى التباس التفكيك لدى النقاد العرب في قوله: «التفكيك مازال ملتبسا في ذهن المثقّف العربي، فهو يُفهَم عادة من خصومه على أنّه السقوط في العدمية، غافلين عن طبيعته وانطلاقاته المعرفية، فهو حلقة عابرة في منهجيات التفكير التّي تعالج بها موضوعات الإنسان والعالم، فهو لا يملك ديمومة أبدية. . .[حيث] تقوم الممارسات التفكيكية على فضح المصادرات وكشف التناقضات وتعرية التعارضات التي تتغلغل داخل نظام التفكير والثقافة، . . . وعلى هذا فالتفكيك لا يمكن أن يتحوّل إلى عقيدة، وأنا شخصيا لا أجد نفسي منتميا إلى التفكيك بالمعنى الحزبي ولا إلى أيّ منهج بالمعنى العقائدي المُغلق الضيّق، ثمّة اهتمام عام بالتفكيك، ومحاولة للإفادة منه في كشف العناصر التي تتركّب منها الثقافة العربية، خاصّة العناصر الشّفاهية»[84].

فالتفكيك إذن مجرّد حلقة من سلسلة طويلة تشمل مناهج واستراتيجيات نقدية متنوّعة، وليس على الناقد أنْ ينغلق عليها، أو أنْ يجعل منها قضيّة أيديولوجية يجعل من نفسه وصيّاً عليها. لا شكّ من أنّ عبد الله إبراهيم قد استفاد من التفكيك أيّما استفادةٍ، خاصّة في رفضه ونقده للمركزية بأنواعها وكذا تعالي الذات والآخر، وكذا رفضه التامّ للثنائيات التّي أَوْقَعَتْ الذات في وَحْلِ الصّراعات والتناحرات. . . وكلّ هذه الآراء تتّجه صَوْبَ التفكيك، لأنّ «التفكيك هو إنزال الأفكار الإطلاقية من عليائها، هو اغتصاب مشروع لكلّ الأُطُر المنهجية والمعقولات الشمولية المُدّعِيَة للشّرعية المطلقة في مجال المنطق كما الرياضة نفسها، كما الابستومولوجيا بكلّ خلفياتها الأنطولوجية الباطنة أو الظاهرة»[85].

---

(84) علي أحمد الديري، «حوار مع الباحث عبد الله إبراهيم».

(85) مطاع صفدي، **نقد العقل الغربي، الحداثة ما بعد الحداثة**، مركز الإنماء القومي بيروت، دط، 1990، ص199.

كذلك نجد الناقد، يذكر أنّ نقده «إنّما هو ممارسة فكرية تحليلية كشفية استنطاقية، غايتها توفير سياقات تُمكِّن من إظهار تناقضات الفكر المتمركز حول نفسه، وإبراز تعارضاته الداخلية، ومصادراته، واختزالاته للثقافات الأخرى»[86].

وما يقوله الناقد نفسه -في موضع آخر- عن التفكيك يدلّ على هذا التداخل بين نقده/منهجه وبين التفكيك «وينهض التفكيك على منهجية التعارض بين المكوّنات التي تُشكّل كَيَانَ الخطاب وتركها تُعمِّق اختلافاتها وتكشف تناقضاتها الداخلية، ويُحذّر ديريدا من تبسيط موضوع البحث، ويرى أنّ عَدُوَّ المنهجيات الحديثة ومنها التفكيك هو التبسيط والاختزال»[87] وهذا القول يوضح جليّاً ذلك التشابه الإجرائي بين عبد الله إبراهيم وجاك ديريدا.

ويبتعد الناقد عن الطرح التفكيكي من خلال ما قاله عن أطروحاته في إحدى الحوارات، فهو يرى «صعوبة الحديث عن مشروع [خاص به] إلّا على سبيل التجوّز، ذلك أنّ المشروع ربّما يكون قد استنزفت فروضه واستقامت أجزاؤه، وتبلورت نتائجه، وبالنسبة لي يمكن الحديث عن منظور لمعالجة الظواهر الثقافية والاجتماعية عبر مسارب متعددة وهواجس تنتاب الباحث الذّي يحمل قلق البحث عن إجابات جديدة تحلّ الإشكالات المعرفية التي تبرز أمامنا في ميدان الثقافة العربية»[88]، ولعلّ هذه النقطة الأخيرة بالذات -البحث عن إجابات- هي نقطة افتراق أطروحات الناقد عن التفكيك، لأنّ هذا الأخير لم يجعل من نفسه مسؤولا عن إيجاد فكرٍ معيّن ولم يقدّم بديلاً، بل كان همّه هو نقد الحضور والتمركز في شتّى أنواعه.

ولم تتوقّف استفادة الناقد من الطرح التفكيكي فقط، وإنّما حاول أن يستفيد أيضا من العلاقة النقدية "لهابرماس Habermas"[*]، الذّي انتقد

(86) عبد الله ابراهيم، **المركزية الغربية**، ص8.

(87) المصدر نفسه، ص315.

(88) علي أحمد الديري، «حوار مع الباحث عبد الله إبراهيم».

(*) هابرماس Habermas هو مفكر ألماني، اجتماعي، من رواد المدرسة النقدية =

العقل الأداتي القائم أساسا على اختزال الآخر، جاعلاً من كل شيء سلعة مادية، لا تتجاوز قيمتها حد النفعية وذلك لصالح "العقل التواصلي"؛ الذي يعترف بالآخر وبالمغايرة والتعدد، حيث وظف الناقد تلك العلاقة النقدية في نقده للتمركز الغربي والإسلامي، والدعوة إلى الحوار والتواصل ونقد واقع المطابقة الذي تعيش فيه الثقافة العربية الحديثة.

ومن ركائز النظرية النقدية الألمانية حسب عبد الله إبراهيم نجد «منظورها النقدي للظواهر الفكرية والاجتماعية، وذلك لا يمكن تحقيقه إلّا بالانفصال الرّمزي عن تلك الظواهر ووضع مسافة تُمكّن المنظور النقدي من ممارسة فعاليّته، مطوّرا موقفا يُرتّب العلاقات بين الظواهر المدروسة بمعزل عن الخضوع والسّيطرة التي تُمارسها تلك الظواهر»[89].

ولا نحتاج إلى كبير عناء حتّى نرى ذلك التقارب الكبير بين منظور الناقد وبين المنظور النقدي لهذه النظرية ولن نجانب الصواب إذا قلنا بأنّه المنظور نفسه، استوحاه الناقد من تلك النظرية كونها ذات فعالية كبيرة في مقاربة الظواهر المختلفة.

ويمكن القول إنّ الخطاب النقدي لعبد الله إبراهيم يندرج ضمن ما يسمّى "ما بعد الكولونيالية Post colonialism"، والتّي «لا تعني مُخاصمة الكولونيالية، وإنّما تعني الوعي بالثقافات الأخرى، بالهويات والاتجاهات والكتابات التّي أُريدَ لها أنْ تندثر أو أنْ تُطمس لتعود ثانية إلى الظهور بصفتها الأخرى، أي على أساس أنّها (كتابات الرد) القادمة من المستعمرات حاملة معها هويّتها وشخصيتها وتنقيباتها في خطاب المركز: فالهامش يستعيد نفسه وحضوره في داخل المركز الذّي سرعان ما انشغل بثقافات الأطراف، لِيَجِدَ نفسه مضطرّاً إلى الانتباه إليها والإصغاء لها»[90] وإنْ كان الأمر بالنسبة

= بفرانكفورت، لكنّه خرج عليهم في أطروحاته الأخيرة، خاصة في طرحه لبديل: "العقل التواصلي" بدل "العقل الأداتي".

(89) عبد الله ابراهيم، **المركزية الغربية**، ص338.

(90) محسن جاسم الموسوي، **النظرية والنقد الثقافي، الكتابة العربية في عالم متغير، واقعها، سياقاتها وبناها الشعورية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005. ص71.

لعمل الناقد يظهر أنّه لا يتعلّق تحديدا بالردّ على خطاب الآخر المتمركز وإنّما يرتبط بالوعي بحال الثقافة العربية الحديثة وأسبابها وسُبُلِ تغييرها.

هذا وتجدر الإشارة إلى أنّ عبد الله إبراهيم -حسب أحد الباحثين- يسعى في كتابه التلقي والسياقات الثقافية -و يمكننا تعميم هذه الفكرة على منهج الناقد ككل- يسعى «إلى تحويل النقد الأدبي من أحادية الرؤية والتناول إلى النقد الثقافي أو المعرفي. . .و الذي يُحرّر الناقد من هيمنة أنساق المدوّنات الكبرى الشعرية والسردية والفلسفية ويتوسّع في فهم الممارسة النقدية بوصفها حوارا مع النصوص الأدبية والمعرفية»(91).

إنّ النّقد الثقافي فعاليةٌ تُوظّف مفاهيم ونظريّات مختلفة للبحث عن الأنساق المُضْمَرَةِ في الظواهر النصيّة والثقافية والاجتماعية المتنوّعة؛ الرّسمية منها والهامشية "العادية، اليومية.. "، إنّه «فرعٌ من فروع الألسنية النقدية، يسعى إلى التحوّل من نقد النصوص وقراءتها إلى نقد الأنساق وقراءة حركة الأنساق وهو بذا نقد للنقد مثلما هو نقد للمؤسّسة والخطاب وتدقيق في الذات والشخصية الثقافية. وهذا مجال يجعل الفعل النقدي أعمق وأكثر وظيفيّة ويوسّع أسئلة النقد ويعمّقها ويحرّر الذات من سلطة المؤسّسة وأعرافها. . .»(92).

وما يظهر في أعمال الناقد عبد الله إبراهيم، يشير إلى ممارسة نقد ثقافي على مختلف الخطابات المحلّلة: الأدبية منها والفكرية، وذلك للكشف عن أنساقها المضمرة ودورها في توجيه الظواهر الوجهة التي تريد، مع نقده لها وتفكيك مغالطاتها.

ويبدو أنّ الناقد يسعى إلى تطوير منهج نقدي خاص به يقوم أساسا على فكرة التمثيل السردي narrative Representation والتّي يتواتر ذكرها

---

(91) مقال محمود جابر عباس، **عبد الله ابراهيم تأويل الظاهرة الأدبية.**

(92) مقال: حسن البنا عز الدين، «النقد الثقافي في الدراسات العربية المعاصرة»، **مجلة محاور**، مجلة النقد الأدبي والدراسات الثقافية/ عدد خاص بالنقد الثقافي، المكتب المصري، ع1، 2004، ص236.

وتوظيفها في مختلف أطروحاته، منذ أطروحته للدكتوراه في "السردية العربية" القديمة إلى آخر كتبه ودراساته وتنهض فكرة "التمثيل" على دراسة الظاهرة على أنّها ظاهرة تمثيلية، ثم يُعمَل على الكشف عمّا يُخفيه ويُمثّله الخطاب الحاضن لها، يقول عبد الله إبراهيم: «إنّ بنية الثقافة، بممارساتها النظرية والتحليلية وبالفاعل الذي ينهض بها وهو الإنسان، تتمثّل خطابيا، وعليه فالخطاب هو ميدان التحليل، والخطاب ضربٌ من تَضَافُر الإشارات، تكُونُ اللّغة فيه عنصرا تمثيليا بين عناصر إشارية أخرى»[93].

وممّا لا شك فيه أنّ مثل هذه النظرة إلى الخطابات بأنواعها، تؤدّي إلى نتائج قيّمة وتفتح الباب واسعا أمام كشوفات جديدة كما يظهر أنّ الناقد متأثّرٌ كثيرا بالطرح الأركيولوجي/ الحفري ل: ميشال فوكو، لذلك وظّفه واستفاد منه في تحليلاته، خاصة في قضية "مركزية" الأنا والآخر، والتّي تمّ تمثيلها خطابيا وعكسَ الخطاب الحاضن لها أُسُسَهَا ومرجعياتها.

هذا ويقول عبد الله إبراهيم، في حديثه عن النظرية النقدية العربية التّي يعمل الباحثون والنقاد العرب على إيجادها: «ولا أعتقد أنّنا بحاجة حقيقيّة إلى نظريّة نقدية نهائية، نحن بحاجة إلى ممارسة نقدية منهجية منظّمة، تُمَكّننا من فهم الظاهرة الأدبية فهماً قريباً للموضوعية، فكلّما انفتحت الممارسة النقدية على نفسها وعلى غيرها، وعلى المستقبل أظنّها ستعطي لنفسها الحرية في التجدّد والاستمرار للوصول إلى نتائج أفضل»[94].

وفي حوار له مع أحد الباحثين، يُميّز الناقد عمله عن عمل الروّاد أمثال " طه حسين ولطفي السيد. . . . " الذّين قاموا بمهمّة بناء الفكر العربي اتّجاه الماضي عن طريق تنظيم وتنسيق منظورنا -نحن المعاصرين- للثقافة العربية القديمة. . . لقد كان هؤلاء يمارسون النقد بالمعنى الذّي ينطبق على الباحث في شؤون الثقافة دون تخصّص في مجال النقد الأدبي"، كما يميّز

---

(93) عبد الله ابراهيم، **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**، ص107.

(94) زياد أبو لين، «حوار مع الناقد: في نصوص أدونيس أقنعة والبياتي سرد للشخصيات، ودرويش سيرة ذاتية»، **جريدة الرأي الأردنية**، ضمن موقع:

www, abdullah-ibrahem, com/inner, php?ThaKID = 68JD = 3780, 20/05/2006.

عمله عن أعمال، أدونيس، أركون والجابري، الذّين- حسبه - قاموا بإعادة "النظر فيما قام به الروّاد، وقد قادت عملية إعادة النظر بعضهم إلى الرجوع إلى الوراء أكثر لفحص بدايات تكوّن العقل العربي والعقل الإسلامي، وما أنتجاه من علوم دين وفقه ولاهوت... هذه المرحلة الثانية حقّقت ومازالت تُحقّق نوعاً من الكشف وإزالة الحجب وهذا ما لم يكن متحقّقاً، لقد كانت المعرفة المتداولة في محيط ثقافتنا تَحُولُ دون عملية تبصير المثقف العربي بتاريخه"، أمّا عمله هو فلا يرى فيه «أنّه مُندرجٌ ضمن سياقات هذه المشروعات الثقافية المعرفية، إنّه بتواضع أقرب إلى أن يكون مقتربا نقديا يعالج خطابا سرديا قديما، ولكنّه يستضيء بهذه الشراكة التّي تجمعه مع هذه التوجّهات الحديثة... مضافاً إليها معطيات المعرفة الإنسانية في حقل النقد والفلسفة والسوسيولوجيا والدراسات المعنية بالثقافة»(95).

ولكنْ، رغم تمييز الناقد لنفسه عن باقي النقاد والمفكرين- ورغم الإقرار بتميّزه في جانب من جوانب بحثه -إلّا أنّ أطروحاته تتشابه في كثير منها مع أعمال الباحثين الآخرين الذّين درسوا إشكالية العلاقة بين الأنا والآخر، وبحثوا عن حلول للأوضاع الراهنة...، حتّى أنّ منهم من سبق الناقد بوقت طويل في طرح بعض القضايا والوعي بها مثل: قضية ارتباط الثقافة العربية الحديثة بثقافتين مختلفتين: "ثقافة غربية معاصرة وثقافة عربية إسلامية قديمة" وهذا كلّه سيكون مدار الحديث في الجزء الأخير من البحث وهو بالتحديد ما يمكن أخذه على الناقد عند مناقشته لقضيّة الرؤية والمنهج في النقد العربي المعاصر، إذْ إنّه لم يتحدّث عن زُمرَةِ النقاد الجُدد الذّين يحملون وعياً وفهماً نقديا كبيرا واستطاعوا تحقيق نتائج قيّمة، محاولين تمثّل النموذج الغربي واستثمار نتائجه، لإعادة طرح ومناقشة القضايا المتعلّقة باحتياجات الذات ومطالبها.

كما تجدر الإشارة إلى قضيّة هامّة جدّا، ألا وهي قضية المطابقة مع التراث العربي الإسلامي في مجال النقد الأدبي، حيث نجد الناقد في

---

(95) علي أحمد الديري، «حوار مع الباحث عبد الله إبراهيم».

نماذجه التّي استقاها لم يتحدّث مطلقا عن أيّ نموذجٍ للمطابقة مع النقد العربي القديم، هذا ما يطرح تساؤلات عديدة حول هذا التغييب، ألم يقع الناقد بهذا في أمر الانتخاب الذّي كان قد أخذه على الناقد "محمد مفتاح" مثلا؟، بما يعكس نُقْصاً في استقراء الظاهرة المدروسة. ألا يمكن القول إنّ عدم إدراج نموذجٍ عن المطابقة للنقد العربي القديم يعكس استلاب الذات العربية من طرف الآخر وينفي عنها في المقابل تعميم الوقوع في المطابقة؟، بما أنّ المطابقة هنا كانت مع الآخر فقط. وكأنّي بعبد الله إبراهيم يُريد التأكيد على وقوع الذات العربية والنقد تحديدا، في المطابقة مع التراث، رغم أنّه لم يُورد ما يثبتها-خاصة عند إغفاله/ تغافله عن النقاد العرب المعاصرين- وجلبه للنماذج التي تُؤكّد وتخدُمُ ما يقرّره في أطروحته فقط.

كما أنّه في كتابه "الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة"، أورد باباً عَنْوَنَهُ بـ"الغرب وإنتاج الشرق"، ويبدو أنّه بابٌ مرتبط أكثر بالمركزية الغربية وكيفية تشكيلها لصورة الآخر/ الشرق، وبالتالي فهو ألصق بكتابه الآخر "المركزية الغربية"، أو كان يمكنه إفراده في كتابٍ خاصٍ حتى يتجنّب هذا المزج.

يُفضي هذا الكلام بنا إلى القول بأنّ الناقد حاول الاستفادة من مختلف المناهج والنظريّات النقدية الغربيّة في تحليل الخطاب، يقوده في ذلك رؤيته التي لا يمكن القول عنها بأنّه استوحاها كليّة من عند الآخر، كما لا يمكن القول بأنّها رؤية خالصة، ولكنْ ما يمكن قوله هو أنّ للناقد عبد الله إبراهيم رؤية نقدية للأشياء والظواهر، تُخضِع كل شيء للنقد والتحليل والتساؤل، وإن كانت هذه الرؤية في إحدى جوانبها متأثّرة بالرؤية النقدية الغربية التّي يُعرَف رُوّادها بـ"فلاسفة الاختلاف"، أمثال نيتشه هايديغر، جاك ديريدا ودولوز. . . وغيرهم.أمّا بالنسبة لمنهجه فيبدو أنّه لا يوظّف منهجاً معيّناً، وإنّما يشتغل على عدّة مناهج وآليات، مركّزا على الفائدة الإجرائية لها لحظة المقاربة النقدية، إلّا أنّ المنهج الذّي يبدو حضوره فاعلاً ومؤثّراً في خطابه النقدي فهو المنهج الحفري الفوكوي، خاصّةً فكرة "التمثيل".

ثالثاً: إشكالية المصطلح النقدي العربي المعاصر

أفرزت إشكالية المنهج في الخطاب النقدي العربي المعاصر، إشكالات أخرى، لا تقلّ عنها حضورا وتأثيرا، ومن بين هذه الإشكالات، إشكالية المصطلح النقدي والتّي يُمكِن عدّها الألصق بالإشكالية الأولى، بل يمكن القول إنّها نتيجة مباشرة لها، وهذا لأنّ التأزُّم الذّي عرفه المنهج في النقد العربي شَمِلَ آلياته وإجراءاته النقدية، كما شَمِلَ الرّؤية التّي تُؤطّره، وكان لابد أن تتأثّر بذلك مصطلحاته ومفاهيمه، ما ولّد أزمةً في المصطلح، جعلها ترتبط بالمحمول الغربي، وتعاني من الخلط والاضطراب.

إنّ المصطلح هو «اسم مفعول من الفعل "اصطلح" بمعنى اتّفق على، وتقابله في الانجليزية كلمة "Term" من القرن الثاني عشر، وهي مأخوذة من الكلمة الفرنسية القديمة "Terme"، المأخوذة بدورها من الكلمة اللاتينية "Terminus"، ومعناها حد...»[96].

هذا عن المعنى اللغوي للمصطلح، أمّا عن معناه الاصطلاحي، فهو «عبارة عن كلمة أو مجموعة كلمات تتجاوز دلالتها اللفظية والمعجمية إلى تأطير تصوّرات فكرية وتسميتها في إطار معيّن، تقوى على تشخيص وضبط المفاهيم التي تنتجها ممارسة ما في لحظات معينة، والمصطلح بهذا المعنى هو الذي يستطيع الإمساك بالعناصر الموحّدة للمفهوم والتمكّن من انتظامها في قالب لفظي»[97].

وكانَ أنْ تَفَاقَمَتْ الإشكاليات والأزمات المنهجية والمصطلحية داخل الخطاب النقدي العربي المعاصر فبدأ يظهر إلى الوجود وعيٌ عربيٌ جديدٌ يُنادي بضرورة تجاوز هذه الأزمات، وإعادة ترتيب الأوضاع وضبطها،

---

(96) محمود منقذ الهاشمي، «المعجم الأدبي، المصطلح والمصطلح الأدبي والاصطلاحية»، **جريدة الأسبوع الأدبي**، اتحاد الكتاب العرب، ع773، دمشق، سوريا، **2001**، نقلا عن: مقال رضا جوامع، إشكالية المصطلح النقدي في الخطاب العربي الحديث، ضمن **مجلة الن(ا)ص**، جامعة جيجل / الجزائر، ع6، 2005، ص155.

(97) مقال بشير ابرير، «علم المصطلح وممارسة البحث في اللغة والأدب»، **مجلة المخبر**، بسكرة/ الجزائر، ع2، 2005، ص266.

خاصّة في علاقته مع الخطاب النقدي الغربي، لأنّه «صحيح أنّ إنشاء هيكلٍ عامٍّ لتحليل الخطاب يستدعي توظيف نتائج بحوث أخرى، إذ لا يمكن اختزال المعرفة في هذا الميدان، ولكن في الوقت ذاته، لا بد من تعريض موضوع البحث لاستقراء دقيق، يعقبه تصنيف تقوم عليه النتائج»[98].

أي أنّ الاستفادة من نتائج البحوث الأخرى وتوظيفها أمر لا مفرّ منه، بل هو ضرورة ملحّة، حتى تُواكِبَ التطوّرات الحاصلة داخل الحقل النقدي بصفة عامة، ولكن دون أن تُجْعَلَ المصدر الوحيد في التحليل، كذلك الأمر بالنسبة للمصطلح النقدي العربي، فلا شك أنّ الاستفادة من المنظومة المصطلحية النقدية في مختلف البحوث المنجزة أمر لا مناص منه، ولكن مع وجوب مراعاة الجانب التركيبي والدلالي لها وكذا موافقتها لنظام اللغة العربية، فـ «إذا كان التركيب الخارجي بمظهره التضامني بين الألفاظ القائمة وتشكّله الالتصاقي بين الجذور واللواحق صفة مميّزة للغات الهندية الأوربية، فإنّ الأسرة السامية تتّكل في تولّدها الذاتي وتكاثُرها القاموسي على الحركة الانفجارية التّي تكتسب بها طواعية داخلية تُمَكِّنها من مُعاودة الانتظام الذاتي واستئناف الإرتصاف البنائي عند كل حاجة دلالية أو اقتضاء اصطلاحي»[99]

وما دامت خواص اللّغة العربية متميّزة عن خواص اللغات الأخرى، كان لابد إذن أن تتميّز مصطلحاتها ومفاهيمها. وكما هو معلوم "فالمصطلح" "the term" غير "المفهوم" "the notion"، لأنّ هذا الأخير «هو جملة المحتويات المعرفية والخصوصيات والتصورات "les concepts" التّي يدلّ عليها المصطلح، وإذا كان المصطلح بمثابة الدال فإنّ المفهوم بمثابة المدلول»[100]، أي أنّ المفهوم هو ذلك المعنى المُتَصَوّر، الذي يُفهم من المصطلح، والمصطلح هو الحامل لذلك المفهوم، فالتداخل بينهما كبير جدا، ويمكن القول إنّهما وجهان لعملة واحدة.

ونتيجة لتزايد اهتمام النقاد والدارسين بالمصطلح، ظهر في الساحة النقدية

---

(98) عبد الله إبراهيم ، **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**، ص78.

(99) عبد السلام المسدي، **المصطلح النقدي**، ص17.

(100) مقال بشير ابرير، **علم المصطلح وممارسة البحث في اللغة والأدب**، ص266.

الأدبية ما يسمّى بـ"علم المصطلح أو المصطلحية "La Terminologie" ، الذي هو أساسا «علمٌ قديمٌ جديدٌ هدفه "البحث" في العلاقة بين المفاهيم العلمية والمصطلحات اللغوية التي تعبر عنها. إنّه الدراسة الميدانية لتسمية المفاهيم التي تنتمي إلى ميادين مختصّة من النشاط البشري باعتبار وظيفتها الاجتماعية، ويشمل علم المصطلح من جهة، على وضع نظريّة ومنهجية لدراسة مجموعات المصطلحات وتطوّرها، ويشمل من جهة أخرى على جميع المعلومات المصطلحية ومعاملتها وكذلك على تقييسها عند الإقتضاء، سواء كانت هذه المعلومات أحادية اللغة أو متعدّدتها»[101].

لقد ظهر هذا العلم الجديد استجابة لضرورة ملحة، أملتها الحالة المزرية التي عرفتها المنظومة المصطلحية في مختلف الميادين. ومن بينها ميدان النقد لذا استحدث هذا العلم ليقوم بدراسة «طبيعة المفاهيم وخصائصها وعلاقاتها بعضها ببعض، ونظمها ووصفها وطبيعة المصطلحات ومكوناتها وعلاقاتها الممكنة، واختصاراتها، والعلامات والرموز الدالة عليها وتوحيد المفاهيم والمصطلحات ومفاتيح المصطلحات الدولية وتكوين المصطلحات ووضع معجماتها ومداخلها الفكرية من حيث تتابعها وتوسيعها»[102].

ولعل بروز هذا العلم إلى الوجود، هو دليل واضح على أهميّة وقيمة المصطلح في سائر العلوم التي تسعى إلى تثبيت وجودها وبناء صرحها، لأنّ العلم الذّي تعوزه التسمية لآلياته وإجراءاته وأفكاره، لا يستطيع أن يرسّخ حضوره داخل حقل العلوم المختلفة، كما أنّه لن يتمكّن من إيجاد نظام مُحْكَمٍ لأفكاره وأطروحاته.

وبما أنّ المصطلح يملك هذه الأهميّة، فإغفاله يُعَدّ استهتاراً بأحد أهمّ مقوّمات العلم والثقافة، لأنّه يشكّل «جزءاً أساسيا من البناء النظري لأيّة

---

(101) علي القاسمي، **مقدمة في علم المصطلح "الموسوعة الصغيرة"**، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد 1989,، 217,71، نقلا عن فاضل ثامر، اللغة الثانية، ص171

(102) محمود فهمي حجازي، **الأسس اللغوية لعلم المصطلح**، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ط1993,1، ص20، 19.

ثقافة، لأنّه يختزن الكثير من الدلالات والرموز والإيحاءات التي يبثّها هذا المصطلح المحدّد في أرجاء فضائه المعرفي الثقافي... وتأسيسا على هذه الحقيقة تنبع ضرورة تحديد المصطلحات شكلا ومضمونا لما لهذه العملية من فوائد جمّة على مسار المجتمع في الدائرة النظرية والعلمية»[103].

رغم كلّ هذا الاهتمام، استشرت أزمة المصطلح وتأزّم حاله وصار يُعاني من الإبهام والغموض، ولم يَتَمَكَّن إلى اليوم من ضبطه وهذا راجعٌ في أحد جوانبه إلى محمولات المصطلحات: الفلسفية والدينية والأيديولوجية... لذلك لم تكن هذه الأزمة متعلّقةً فقط بالمصطلحات المنقولة من لغة إلى أخرى، وإنّما حتى داخل اللغة الواحدة، حيث نجد عديدَ القرّاء والباحثين يستعصي عليهم فهم دلالاتها ومعانيها، فكيف بها إذا تُرجِمَتْ من لغة ثانية.

لقد عرفت الثقافة العربية الحديثة، هذه الإشكالية/الأزمة في المصطلح، وأصبحت من بين أبرز الإشكالات التي تعانيها، «والأمر في الأصل يرتبط بسببين اثنين، أَفْضَيَا إلى كثيرٍ من المظاهر المتّصلة بهما وهما:

1 - إشكالية الأصالة: ويتجلّى أمرها خلال ممارسة ثقافية كثيرة ومتنوعة تحاول أن تضفي على المصطلح الذي أنتجته الثقافة العربية في الماضي دلالات حديثة، وتعمل على انتزاعه من حقل معرفي، وتستعمله في حقل معرفي آخر دون أن تراعي خصائصه التي اكتسبها ضمن حقله الأصل، الأمر الذّي يُغذّي المصطلح بمفاهيم غريبة عن السياقات الثقافية له.

2 - إشكالية المعاصرة: ويتجلّى أمرُها خلال ممارسات ثقافية، أكثر تردّدا وتنوّعا، تعمل على نقل المصطلح من ثقافة أجنبية إلى الثقافة العربية، دون أية مراعاة لخصائصه التي اكتسبها من البنية الثقافية الأصلية التي نشأ أو تشكّل فيها، ودون مراعاة أيضا الخصائص الثقافية التي يُصار إلى استخدامه فيها، وهو أمر تفاقم خطره، إثر الاتصال غير المنظّم بالثقافة الغربية

---

(103) محمد محفوظ، **الحضور والمثاقفة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1 2000، ص21.

الحديثة، إذ أعادت "ثقافة المركز" إنتاج الدلالات الاصطلاحية طبقاً لشروطها الثقافية الخاصة، ولم يحدث تفاعل خلّاق، يغذّي المصطلح العربي بدلالاته الخاصة في الثقافة العربية»[104].

فالمصطلح العربي المعاصر والمصطلح النقدي تحديدا، يُصار إلى جلبه من التراث العربي القديم وإضفاء بعض الدلالات الحديثة عليه، كما ويُصار أيضا إلى نقله من حاضنة ثقافية مغايرة تماما لخصائصه وفي كلتا الحالتين سيتعرّض المصطلح - النقدي- إلى تعسّف في التوظيف وكذا إلى تعسّف في الدلالات التي سيكتسبها وهذا هو الذّي يسبب تأزّمه وصعوبته.

وليس معنى هذا الكلام، عدم النقل المصطلحي من الماضي، أو من الحاضر (الغرب)، وإنّما الإشكال يكمن في حيثيات ذلك النقل وكيفيته، لأنّه كثيرا ما تنقل المصطلحات النقدية العربية القديمة لتُوظّف في النقد الحديث وتحمّل بدلالات قد تكون غريبة أو بعيدة عن السياق الدلالي والثقافي الذي برزت فيه، وهذا ما يؤدّي للإغلاق والخلط في استعمالها: اعتبار التضمين أو الاقتباس مرادفا للتناص "éL'intertextualit" مثلاً. وإذا كان ذلك كذلك فـ «إنّ نقل أي مفهوم يجب أن يخضع لتأمّل عميق وتحليل لحيثيات انبثاقه، وشروط إمكان وجوده، وأبعاده وحدوده وتطورّه حتى يُتجَنّب تشويه المفهوم وتشويه المجال المحلل»[105].

وهنا بالذات تُلقي الترجمة بظلالها على هذه القضيّة، كونها من أهمّ الأسباب التي تقف وراء أزمة المصطلح النقدي العربي المعاصر، فما قام به النقاد العرب هو محاولةٌ لنقل المناهج النقدية الغربية والنظريّات الأدبية المختلفة إلى الثقافة العربية، ومن تَبِعَاتِ هذا النقل، أنْ ظهرت إشكالية ترجمة المصطلح النقدي الغربي في الساحة النقدية العربية، نتيجة عدم الانتباه إلى مكوّنات تلك المصطلحات وخلفياتها المعرفية وسياقاتها المتولّدة عنها.

---

(104) عبد الله ابراهيم، **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**، ص96-97.

(105) محمد مفتاح، **المفاهيم معالم، نحو تأويل واقعي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1999، ص134.

ومادام أثر الترجمة كبيرا وخطيرا -في الآن نفسه- في توجيه المعرفة والثقافة، كان لا بد من ضبط أصولٍ محدّدةٍ لهذه العملية، وتقييدها بشروط واضحة حتّى لا يتجرّأ كلُ من هبَّ ودبَّ على الإقدام عليها، دون سابقِ علمٍ أو مهارةٍ. لذا وجب التعامل مع المترجمين والترجمة بصرامة وحزم من أجل تفادي هذا الخلط والإبهام لأنّ عدم ضبط الأمور، هو من جعل المصطلح «مهدّدا في ثقافة تتّصِفُ كثير من ممارساتها بالمجّانية ولذا يجب أنْ يُعاد النظر في تلك الممارسات، كما ينبغي الاهتمام بالمفاهيم الاصطلاحية، لأنّها تنتج معرفة منتظمة وتمارس دورا أساسيا في تعميق الوعي بتلك المعرفة»[106].

إنّ المصطلح عموما بما فيه المصطلح النقدي، يلعب دورا هامّاً في تشكيل المعارف بمختلف ضروبها، كما أنّه يتأثّر بالسياق المعرفي الذّي وُلِدَ فيه، فهو من يكسب تلك العلوم تميّزها ويضبط حدودها، وهي التّي تُحدّد له دلالاته ومعانيه، ولا شك أنّ توظيف أيّ مصطلح في سياق مُعيّن هو من يضبط دلالته، فإذا غُيّر مجال استعماله فإنّ دلالته لا محالة تتغيّر.

وإذا أراد الباحث التوسيع من دائرة اشتغال المصطلح، فيمكن القول -مع أحد الباحثين- بأنّ قضيّة المصطلح «تتعلّق ماضياً بفهم الذات وحاضراً بخطاب الذات، ولن نستطيع صنع الشخصية المتميزة في المستقبل، وبدون الفهم الدقيق للمصطلحات، لن نستطيع التواصل ولا البناء بإحكام»[107].

وللمصطلح مصادر مختلفة يمكن استنباطه منها، فالمصدر التراثي أوّلها، وثانيها المصدر الغربي عن طريق الترجمة، وثالثها أنْ يُبتَكَر لحظة الحاجة إليه، ولا ضمان للمصطلح بالحضور الدائم في الساحة المعرفية غير التداول والاستعمال، لأنّ «المصطلح يُبتكر فيُوضع ويُبَثُّ ثم يُقذف به في حلبة الاستعمال، فإمّا أن يروج فيثبت، وإمّا أنْ يكسد فيختفي وقد يُدلَى

---

(106) عبد الله ابراهيم، **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**، ص155.

(107) قاسم محمد المومني، «ما هو المصطلح، المصطلح النقدي في النقد المقارن خاصة»، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، مركز الإنماء القومي، بيروت/ باريس، ع102-103، 1998، ص79، نقلا عن عبد الغني بارة، إشكالية تأصيل الحداثة، ص283.

بمصطلحين أو أكثر لمتصوّر واحد، فتتسابق المصطلحات الموضوعة وتتنافس في "سوق" الرواج ثم يحكم التداول للأقوى فيستبقيه ويتوارى الأضعف»[108].

هذا هو حال العديد من المصطلحات النقدية التي تمّ توظيفها في حقل النقد الأدبي، إلّا أنّ بعضها استطاع أن يَثْبُتَ، ويجد له مكاناً داخل الساحة النقدية وبعضه الآخر لم يتمكّن من الصمود أمام الحضور القوي والفاعل للمصطلحات الأخرى فتمّ استبعاده وتناسيه.

لأجل هذا نجد الباحث عبد السلام المسدي يذكر أنّ «من شروط الجهاز المصطلحي في مجال النقد الأدبي أن يستبقي اللفظ كل طاقته الإيحائية لأنّ التماهي المنشود بين المُتَصَوّر الذّهني والكلمة المصطلحُ بهَا عليه، هو ليس من ضروب التطابق المعجمي بقدر ما هو من التماثل الوظيفي ولذلك كان للتخييل فيه نصيب وافر... [هذا وإنّ المصطلح النقدي] على الدوام لفظ متحفّز، من خصائص المعنى فيه أنّه شديد التوثّب: سلطته أنّه لولبي التولّد، لا أنّه ساكن مستقر»[109].

بالإضافة إلى شرط التداول، يُشترط في المصطلح النقدي أيضاً استبقاء "طاقته الإيحائية"، بمعنى أنّ المصطلح ليس عليه أن يُطابق أو يدل دلالة كليّة على معناه، وإنما عليه أن يتماثل معه وظيفيا، حتى لا يفقد طبيعته الخاصة، كونه يُصْطَلَحُ به على المعنى وليس هو المعنى، هذا كلّه مع مراعاة الأصالة اللغوية والسلامة الصوتية فيه.

وبالرجوع إلى الخطاب النقدي العربي المعاصر، نجد أنّ المصطلح النقدي الموظّف بداخله، مليءٌ بالغموض والغرابة، لهذا كان من «أمسّ ما تحتاجه الثقافة العربية الآن، هو أن تُراجع ذاتها، مراجعةً انتقاديةً، لتخلُصَ إلى تصفية المنظومة الاصطلاحية التي تستعين بها، عسى أركانها أن تأتلف وتكون نسيجا معرفيا، تتجانس فيه الفروض ويتّضح فيه المصطلح وتستقرّ فيه

---

(108) عبد السلام المسدي، **المصطلح النقدي**، ص15.

(109) المرجع نفسه، ص21-22.

إجراءات المنهج، لتخلُصَ إلى ثقافة تتكافأ فيها الإجراءات بالنتائج»[110].

بمعنى أنّ تناول موضوع بالنقد والتحليل، يستوجب في البداية نقد وتفكيك ذلك الخلط الاصطلاحي والتداخل المعنوي والدلالي له، قبل أيِّ شروع في التحليل، أو التنظير، أو كما يرى أحد الباحثين، حول هذا الأمر أنّ «استئصال مولّدات الالتباس بين البنية الاصطلاحية والمقاصد الدلالية... شرط أوّلي عند اعتزام أيّ تأسيسٍ نظري»[111].

ويمكن القول إنّ جانباً مهمّاً من الصراع الدائر بين النقد العربي القديم والنقد العربي الحديث، وبين هذه الأخير والنقد الغربي الحديث، يتعلّق أساسا بقضية المصطلح وما يَشُوبُهَا من ملابسات، لهذا كان لا بد من كشف أغوار وأسرار الممارسة الاصطلاحية، حتى يتمّ وَصْلُ ما انقطع بين الحقول المعرفية والنقدية المختلفة.

وتجدر الإشارة أيضاً إلى ذلك الغموض الذي لفّ الخطاب النقدي العربي المعاصر، بسبب غموض مصطلحه النقدي، مما أدّى إلى تصاعد الشكوى ضدّه من قِبَلِ القرّاء وحتّى من المختصّين، غير أنّه لا يمكننا إرجاع ذلك الإغلاق في الخطاب النقدي إلى المصطلح النقدي وحده وإنّما تتشابك أمورٌ كثيرةٌ في هذا الإغلاق والإلغاز، لعل أهمّها الخلفية المعرفية والفلسفية الضّخمة التّي ينهض عليها الخطاب النقدي المعاصر وتنوُّعِ مناهجه وآلياته، إلا أنّ «المصطلح هو السلطة الحاضرة الغائبة على الدوام، تخاله مجرّد ناقل فتُنْزِلَهُ منزلةَ الخادم، ولكنّه - وهو ناقل خادم - يستبدّ بناصية الفكر حتى لكأنّه الآمر المطاع»[112].

يظهر جليا، كيف أنّ للمصطلح أهميته وحضوره الفاعل في الساحة النقدية والثقافية ولن نجانب الصواب إذا قلنا مع عبد السلام المسدي بأنّه «ليس من سبيل إلى نهضة فكرية في المعارف الإنسانية عامة وفي حقليْ

(110) عبد الله ابراهيم، **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**، ص97-98.

(111) عبد السلام المسدي، **النقد والحداثة**، ص10.

(112) عبد السلام المسدي، **المصطلح النقدي**، ص125-126

المعرفة اللغوية والمعرفة الأدبية على وجه التخصيص إلّا إذا أسّسناها على انضباط أدائي، أوّلُ مفاتيحه الإقرار بحرمة المصطلح كي نضمن له فاعليةً في تمثيل المعرفة وفي إيصال المعرفة، ثم في إعادة إنتاج المعرفة، حتّى نصل إلى إنتاج المعرفة بالوضع والابتكار»[113].

أمّا بالنسبة للخطاب النقدي العربي المعاصر فهو مُحتاج في تجاوزه لبعض أزماته إلى: «دراسة المصطلح النقدي في أعمق مكوّناته التركيبية والدلالية [لأنّها] تساعد على تبيّن الثغرات التّي تتخلّل خطابنا النقدي المعاصر والتّي هي بعض الأحيان مَوَاطِنُ اهتزاز، تتسرّب إلى قاعدة الهرم المعرفي التي ينبني عليها نقدنا الأدبي، فتنال من وقع مضمونه مثلما تنال من بريق صياغته»[114].

يبدو أنّ هذا الاصطراع يحمل في أحد جوانبه دلائل الحيويّة والحركيّة في الوسط الذّي يظهر فيه، أو في اللغة التي تتعهّده، إنّ ذلك «الاصطراع المصطلحي الذي تشهده اللغة في أيّ فترة من فترات حياتها إنّما هو علامة صحيّة كما نؤْثِرُ اليوم أنْ نقول، لأنّه دليل على أنّ تلك اللّغة - ومعها أهلها- واقعة في خضمّ احتكاك الحضارات، تُواجِه بقدمٍ راسخةٍ حوار الثقافات في أعمق مدلولاته...»[115].

ولكنْ، ما المقصود "بالاصطراع المصطلحي" هنا؟ وهل هذا الاصطراع هو نفسه الحاصل داخل المنظومة النقدية العربية المعاصرة؟ إنّ معنى الاصطراع الموظّف هنا هو الاصطراع القائم على الاحتكاك والحوار مع الثقافات الأخرى- بقدمٍ راسخةٍ- وليس الاصطراع المُسْتَلَب، الفاقد لركائز الحوار والتفاعل.

انطلاقا من النتائج التي توصّل إليها بعض الباحثين أمثال: المسدي

(113) عبد السلام المسدي، **الأدب وخطاب النقد**، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2004، ص150.

(114) عبد السلام المسدي، **المصطلح النقدي**، ص8.

(115) المرجع نفسه، ص13.

وعبد الله إبراهيم. . .، يمكن القول بأنّ المنظومة المصطلحية العربية المعاصرة تفتقد المعنى الأوّل لهذا الاصطراع، بل إنّ معظمها - إن لم تكن جميعها- قائمة على التبعية للمؤثّر والموجّه الغربي الذي فرض سيطرته على العديد من المجالات والمجال المصطلحي - النقدي - أحدُها ولم يترك مجالا للحوار والتفاعل، لأنّ منظومته المصطلحية خاضعة لتوجيه مباشر من مركزيته.

لأجل هذا بحث الناقد عبد الله إبراهيم، في دلالات وأصول وعلاقات مصطلحي "النص والخطاب" في الاستعمالين العربي والغربي، وهذا للكشف عن «مقدار الانزياح الذي لحق بهما، بفعل الأثر الذي تُمارسه المركزية الغربية، بمظهرها الثقافي في حقل من حقول الثقافة العربية وعمليّة "الطرد" الذّي تُحْدِثُهُ فيما تنطوي عليه الاصطلاحات من دلالات تكوّنت في محاضنها الأصلية»[116].

تقوم المركزية الغربية بإزاحة المعاني والدلالات وحتّى طردها من المصطلحات التي تحتضنها، لأجل إعادة تشكيلها على حسب ما تقتضيه أصول ودوافع تلك المركزية، وهذا ما حصل مع الكثير من المصطلحات النقدية العربية الحديثة، أمثال: النص، الخطاب. . . ولعلّ هذا تحديداً هو الذّي دفع أحد الباحثين للمناداة بتشكيل مصطلحيّين نقاد «تكون مهمّتهم جمعُ المصطلحات النقدية العربية قديما وحديثا وخزنها ودراستها - وهي وظيفة تختلف عن وظيفة الناقد الأدبي - فإنْ عني هذا بتقييم الأثر الأدبي، فإنّ المصطلحيّ الناقد يعنى بخطاب الناقد في حد ذاته من زاوية مصطلحية - وإن كان اهتمام الأوّل مُنصبّاً على الأثر الأدبي، فاهتمام الثاني مُنصبٌّ على الخطاب النقدي المنجز. إنّها درجة ثانية في مستوى ما وراء الخطاب»[117].

---

(116) عبد الله ابراهيم، **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**، ص98.

(117) توفيق الزيدي، **في علوم النقد الأدبي**، قرطاج 2000، تونس، ط1، 1997، ص32، نقلا عن عبد الغني بارة، **إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر**، ص292.

إنّ العمل على إيجاد مصطلحيّ/ ناقدٍ قد يسهم بعض الشيء في حلّ الأزمة المصطلحية، كونُه سيعمل على ضبط المصطلحات النقدية ومُراجعتها وكذا نقدها وتمحيصها لتخليصها من الاضطراب الذّي تعيشه ويعيشه الخطاب النقدي العربي الحديث بسببها، مع مراعاة مراحل تشكّل المصطلح وصوغه، أو ما يُسمّى بـ"قانون التجريد الاصطلاحي"، حيث يمرّ المصطلح بثلاث مراتب في التشكّل وهي «"مرتبة التقبّل الجملي" معنى ومبنى، [ثم مرتبة "التفكيك" حيث يتم] تفجير المصطلح وفرقعته لفصل مدلوله عن داله... وتلتجئ اللغة في هذا المقام إلى عملية تحليلية يتفكك المفهوم الموحّد بمقتضاها إلى أجزائه المكوّنة له... وبذلك تتخلىّ اللغة عن قانون الاقتصاد [الأدائي] بما أنّ ناموسا أقوى قد تسلّط عليها، وهو قانون رفع اللبس الذي ترتهن به وظيفتها الإبلاغية [بعدها تأتي] مرحلة التجريد وفيها يَعْمَدُ العقل اللغوي بقدرته التأليفية إلى اشتقاق الصورة الذهنية المتفرّدة في غير إسهاب تحليلي... [حيث] تعوّل فيه الظاهرة اللسانية على الطاقة الإيحائية وعلى القدرة التضمينية»[118].

كما أنّ اللغة العربية في خلقها وتشكيلها لمصطلحاتها تتوسّل بآلياتٍ عديدة أخرى مثل: النحت وإنْ كان في الأساس إجراءا غريبا عليها وكذا الاشتقاق (خاصة الاسم من الاسم)، التعريب... وغيرها.

ورغم كل المحاولات من أجل ضبط حدود المصطلح عموما -والمصطلح النقدي خصوصا- إلّا أنّ إشكالية المصطلح ظلّت حاضرة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، حيث «يكشف المسار الخاص بتطوّر الثقافة العربية الحديثة صورة شديدة التعقيد والالتباس، صورة تتقاطع فيها التصوّرات والرؤى والمناهج والمفاهيم والمرجعيات، ولا يأخذ هذا التقاطع شكل تفاعل وحوار، وإنّما يمتثل لمعادلة الإقصاء والاستبعاد من جهة، والاستحواذ السلبي والتنكّر والتخفّي من جهة ثانية»[119].

---

(118) عبد السلام المسدي، **المصطلح النقدي**، ص49-50.

(119) عبد الله ابراهيم، **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**، ص7.

وما هذا التوصيف -من طرف الناقد عبد الله إبراهيم - إلّا تقرير للوضع الذي عليه الثقافة العربية الحديثة اليوم ووضعية المصطلح النقديّ أحدُ تجليّاته، وما من شكّ من أنّ معرفة صورة أيّة ظاهرة ثقافية وحالتها، هو أهمّ خطوة قد يقوم بها الناقد والمفكّر في سبيل تشريحها وكشف خباياها وأسرارها، ولكنّ ما قدّمه الناقد حول هذه الإشكالية لم يكن واضح المعالم، فهو ينادي بإعادة مُراجعة الممارسة المجّانية للثقافة العربية الحديثة، مراجعةً انتقاديةً وكذا الاهتمام بالمفاهيم الاصطلاحية. . . الخ، غير أنّه لم يبيّن بوضوح كيفية تلك المراجعة الانتقادية ولا سُبُل تطبيقها ولا الخطوات والشروط التي يجب مراعاتها. . . وبالتّالي فالإشكالية تظل مطروحة للنقاش والحوار وحلُّها من حلِّ الإشكالية الأكبر، إشكالية الحضارة والثقافة العربية الحديثة، ومادام حلّ هذه الأخيرة لا يزال مستعصيا، فإشكالية المصطلح ستبقى حاضرة ويبقى الحوار حولها قائما.

غير أنّ الدراسة الموضوعية تُوجِبُ عدم تناسي قيمة جهود الناقد حول قضية المصطلح وبالتحديد عند تقصّيه وحفره في أصول ودلالات بعض المصطلحات مثل مصطلحي "النص" و"الخطاب "وعلاقتهما بالمصطلحات الأخرى، حيث توصّل إلى أنّ المحمول الغربي يربض وراء هذا الاستغلاق المصطلحي في المنظومة المصطلحية العربية المعاصرة، وأكّد على «أنّ التماثل في بعض المناحي العامة للمصطلحات، لا يُبيح استبدال مصطلح بآخر، لاختلاف المفاهيم، كما هو حاصل الآن في الممارسة الثقافية غير المعرفية، إنما ينبغي ضبط حدود المصطلح ومفهومه ضمن الحقل الذي يتّصل به وكلما أُخْرِجَ المصطلح من حقله الأصل، أُبْهِمَ مفهومه وسهُلَ إضفاء دلالات غريبة عليه، بما يعرّضه للانتهاك، لانعدام ضوابط علمية، تحافظ عليه من ناحية، وتعمل على تطويره من ناحية أخرى»[120].

سنحاول بعد هذا الطرح العام لإشكالية المصطلح - والمصطلح النقدي - العربي المعاصر، تتبّع توظيف الناقد لبعض المصطلحات داخل

---

(120) المصدر السابق نفسه، ص114-115.

خطابه، متسائلين التساؤل نفسه الذي طرحه الناقد حول توظيف محمد مفتاح لبعض المصطلحات، هل لها «فعالية ابستمولوجية في سياق الرؤية التي توجّه عمله، أو في الإجراءات المنهجية التي تنظّم تلك الرؤية، أم أنّها من "لوازم" المقدّمات النظرية التي تحتشد بها الممارسات النقدية العربية الحديثة؟!»[121].

لقد وظّف الناقد عديداً من المصطلحات داخل خطابه ولعلّ أبرزها هما المصطلحين اللّذين عَنْوَنَ بهما بعض كتبه وهما "المطابقة والاختلاف"، غير أنّنا لن نتقصّى دلالات واستعمالات وحدود هذين المصطلحين الآن، وإنّما سنتعرّض إلى بعض المصطلحات الأخرى والتّي تحمل هي أيضا فاعليتها، وقيمتها في خطاب عبد الله إبراهيم، أمّا عن المصطلحين السابقين فسنرجئ الحديث عنهما إلى آخر البحث، نتيجة ارتباطهما المباشر به.

ومن بين هذه المصطلحات الموظّفة نجد مصطلحي "المماثلة" و"المقايسة" المتداخلين تداخلا كبيرا واللّذيْن لهما أيضا علاقة وطيدة بمصطلح آخر وهو مصطلح "المطابقة"، حيث وظّفهما الناقد في مقاربته لبعض مظاهر الثقافة العربية الحديثة، وتوصّل إلى أنّ عديدا من مظاهر هذه الثقافة واقع في المماثلة والمقايسة.

يذكر الناقدُ أنّ مبدأ "المقايسة" ظهر وشاع عند العرب في مطلع القرن العشرين «ليمارس أفعالا ثنائية، تثبت وتُبطل، تؤكّد وتنفي، تستحوذ وتقصي، وفي الطرف الأوّل من تلك الثنائية يّصار إلى الإعلاء من شأن كل الإشارات والرموز والإيحاءات الخاصة بالتثبيت والتأكيد، إذا كان الهدف من "المقايسة" إثبات شيء، وعلى النقيض يصار إلى إبطال كل الإشارات والرموز والإيحاءات التّي تُعارض ذلك، ونفيها وإقصائها، وتنعكس الحالة إذا كان الهدف من "المقايسة" نفي شيء وإبطاله»[122].

---

(121) المصدر السابق نفسه، ص70.

(122) عبد الله إبراهيم، **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**، ص50.

كما أنّ هذه المقايسة تقوم على مبدأ "المماثلة"، والذّي يمكن عدّه مرحلة سابقة عليها، فالمماثلة التي يقوم عليها القياس في الطرح الإبراهيمي، وخاصة في نموذج طه حسين «شبيهة تماما بالمماثلة التي يقوم عليها القياس المنطقي المجرّد الذي لا يعبأ باللغة ولا بالاتّساق ولا بالخصائص المضمونية للعناصر التّي يقيم بينها علاقاته، فكلّما استطاع أن يجرّد هذه العناصر عمّا يمثّل فرادتها، تمكّن من تحقيق إجراءاته بسهولة وما حدث في مرحلة الروّاد لا يختلف عن هذه الممارسة، فقد جرّدوا الثقافة العربية من شروطها التاريخية ومُوَجّهاتها الفلسفية، ليستقيم لمنطقهم الإقناع بضرورة التطابق»[(123)].

فالمماثلة إذن هي الاشتراك في شيء محدّد، يعمل على الرّبط المباشر بين طرفين معيّنيْن، وذلك لأجل تأكيد روابط التشابه بينهما. وما يمكن ملاحظته على توظيف عبد الله إبراهيم لهذيْن المصطلحين، هو عدم تعرّضه لأصولهما ومجالات استعمالهما، رغم قيمة هذا التحديد في الدراسات التّي تريد أن تضبط دلالة ومجال استعمال مفاهيمها، حرصا على الدقة وتجنّبا للاستعمال العشوائي، فعدم ضبط دلالة تلك المصطلحات والمفاهيم قد يؤدّي إلى استغلاق المعنى/المقصد، وربّما تضييعه في زخم الدلالات التي يحملها هذا المصطلح.

رغم حرص الناقد على التأكيد -عند تناوله لمصطلحي النص والخطاب - على قيمة معرفة التشكّل التاريخي والمعرفي وكذا التفاعلات التي تحدث مع مصطلحات أخرى، إلّا أنّنا لا نجده يتعرّض إلى هذه الضوابط التي وضعها عند الاقتراب لأيّ مصطلح، ممّا يجعلنا نتوجّس من استعمال مثل هذه المصطلحات، إلا بعد معرفة أصولها وخلفيّاتها المعرفية.

لقد أثيرت مسألتي المماثلة والمقايسة في عديد من القضايا، منها: علاقة الذات بالصفات وعلاقة الصفات الإنسانية بالصفات الإلهية، خاصة

(123) مقال علي أحمد الديري، **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**، ضمن:
www, abdullah-ibrahem, com/inner, php?ThaKID = 68JD = 3796, 20/05/2006.

عند المتكلمين، كما اهتم بهما "علماء الفقه" عند تناولهم لخصائص "الاستدلال القياسي" ولهما حضور في ميدان النحو والمنطق... وغيرها من الميادين. كما وأخذت المقايسة تسميات عديدة وذلك حسب الميدان الموظّفة فيه «فما يطلق عليها في أصول الفقه والنحو [هو] القياس، وفي علم الكلام والتأريخ قياس الشاهد على الغائب، وفي المنطق قياس التمثيل، وفي البلاغة التشبيه والاستعارة، وفي الأبحاث المعاصرة المقايسة أو التمثيل»[124].

كما أنّ المقايسة أو ما يسمى بـ «"القياس" (أو "قياس التمثيل" أو "الاستدلال بالشاهد على الغائب" أو "اعتبار الغائب بالشاهد") أسلوب من بين ثلاثة أساليب استدلالية عرفها "المتكلمون" وبحثوها في مناظراتهم ووسائلهم وهي: "القياس" و"الاستنباط" (البرهان) و"الاستقراء"»[125].

يظهر أنّ أصول هذين المصطلحيْن متجذّرة في التراث العربي الإسلامي القديم، وليست غريبة عن الاستعمال العربي، بل إنّ لها - وللمماثلة بالتحديد-أنواعاً كثيرة، لهذا ألفينا طه عبد الرحمن يتحدّث عن أنواع المماثلة عند المتكلمين وبالضبط في عنصر "المماثلة الجزئية"، ليُحدّد بذلك معاني ودلالات المماثلة بقوله: «قد يقع الاشتراك في النوع وهو المماثلة بالمعنى الأخص، أو في الجنس وهو المجانسة، أو في الكيف، وهو المشابهة، أو في الكم وهو المساواة، أو في الشكل وهو المشاكلة، أو في الوضع وهو الموازاة، أو في الأطراف وهو المطابقة، أو في النسبة وهو المناسبة»[126].

هذا عن دلالة المصطلحيْن في الاستعمال العربي القديم، أمّا عند الغرب، فقد اهتم بالمماثلة كل من: فريجة، ورسل، وفتجشنشطاين، وتشورش... وذلك في تدبّرهم للقانون المعروف بقانون "لايبنتز" والذّي

---

(124) محمد مفتاح، **مشكاة المفاهيم**، ص130.

(125) طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2000، ص97.

(126) المرجع نفسه، ص122.

يَنُصُّ على تماثل متّحدي الأوصاف، كما أنّ نظرية المقايسة «أخذ بها بعض التاريخانيين في وقت من الأوقات، وهي نظرية متأثّرة بالتواريخ الأدبية الألمانية، وبالنزعات الإنسانية ونماذجها هي القمم الإبداعية، وهي قمم أوربية أو مشرقية صار ما سواها يقاس عليها وقد نشأ عن هذا التوجّه ما يسمى بالتواريخ الأدبية للمعالم، وقد انتقل هذا التوجّه إلى تواريخ الأدب العربي فاهتم بالقمم وأهمل ما سواها. . .»[127].

يظهر جليا كيف أنّ العمل الذي ينهض على مبدأ المقايسة، ستكون سمته الأولى هي التعميم في إصدار الأحكام والتغاضي عن الجزئيات، ممّا يجعل من نتائج ذلك العمل أو المعرفة تقريبيا كونه يهمل الجزئيات والتفاصيل لصالح ما هو عام.كما يبدو جليا التداخل والتقارب في معنى المقايسة في المجالين العربي والغربي، فكلاهما يدور حول قياس شيء بشيء آخر، مع الاشتراك في خصائص وعناصر معيّنة، غير أنّ المقايسة في المفهوم العربي القديم ارتبطت بقضايا دينية في أغلب الأحيان، خاصة ما تعلق بالذات والصفات الإلهية، فاستعملت "المقايسة" كإجراء منهجي في تحليل وتفسير الظواهر المتعدّدة، أما في المفهوم الغربي فقد كان تعلّقها بالجانب الإبداعي أكثر، كما أنّها كانت نظرية قائمة بذاتها وليست مجرد رأي منهجي يتوسّل به الباحث في بحثه.

لأجل هذا كلّه كان لابد على عبد الله إبراهيم الانتباه إلى مجال عمل هذين المصطلحين، حتى يضبط دلالتهما ومجال استعمالهما، غير أنّه في المقابل استطاع أن يجعل منهما آليتين قرائيّتيْن فاعلتيْن، داخل خطابه النقدي، وحسب طه عبد الرحمن فـ «إنّ العلاقات المنطقية التي تصاغ في إطار "نظرية المماثلة" لا يمتنع نقلها إلى مجالات أخرى، مثل مجال علاقات المذاهب الكلامية فيما بينها من حيث تعيين وجوه الاتّفاق والاختلاف فيها، ومثل مجال علاقاتنا بالتراث الإسلامي من جهة والإنتاج الغربي من جهة أخرى، إذ المشكل الأساسي هنا يقوم في تحديد الصفات

---

(127) محمد مفتاح، **مشكاة المفاهيم**، ص257.

التي نتماثل بها مع إرثنا الفكري ونتباين بها مع ثقافة غيرنا»[128].

ولا شك أنّ توظيف عبد الله إبراهيم للمصطلحين كان في مجال علاقتنا بالتراث وعلاقتنا بالغرب، حيث بحث هذه العلاقة وما يشوبها من التباسات وإبهام، مؤكّدا على أنّ الثقافة العربية الحديثة واقعة تحت سيطرة هذه المفاهيم، التي عمّقت جراحها وقيّدت حركتها.

كلّ هذا يقودنا للحديث عن بعض العناوين التي عنون بها الناقد بعض كتبه، ولعلنا نبدأ من كتاب: "الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة"، حيث يُظهِرُ هذا العنوان أنّ الناقد سيتعرّض إلى عناصر مختلفة في الزمان والمكان، بمعنى أنّه سيتناول نماذج من التراث العربي القديم، ونماذج حديثة تعكس المرجعيات المستعارة التي يبحث فيها الناقد لأنّه قرّر من قبل أنّ المطابقة الواقعة فيها الثقافة العربية الحديثة متعلّقة بطرفين اثنين هما التراث العربي الإسلامي القديم والتراث الغربي الحديث، غير أنّ ما نلاحظه على مضمون الكتاب أنّه لم يتعرّض إلى أيّ نموذج يعكس تلك المطابقة المُتحدّث عنها مع التراث العربي القديم-إلّا عند حديثه عن مصطلحي: "النص والخطاب "فقط- ولم نجد إلّا الحديث عن حضور الموجّه الغربي في الثقافة العربية الحديثة، وكأنّي به [النموذج الغربي] قد فرض نفسه هو الآخر على أطروحات الناقد حتّى جعله يغفل قضية كهاته.

إنّ العنوان هو «فضاء للتعبير عن القضايا الكبرى إذ هو إطار لإثارة المعاني الأدبية المشتركة والمحاور الفنية المتّسعة وكذلك التيارات النقدية الغالبة، ثم إنّ العنوان مرآة منهجية في غالب الأحيان تنعكس عليها صور الاختيارات النظرية والتطبيقية في آن معا»[129]، ومادام للعنوان هذا الدور الهام في سبيل ضبط حدود المقاربات والتحليلات كان من الواجب على الناقد التدقيق في عناوينه، نُشداناً للدقة المنهجية.

ومما يمكن أخذه كذلك على الناقد في مجال العناوين، العنوان

---

(128) طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص117.

(129) عبد السلام المسدي، **المصطلح النقدي**، ص24.

الفرعي في كتاب "المركزية الإسلامية - صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى"، ففي الجزء الأوّل منه مصطلح: "صورة الآخر" فهل هذا معناه أنّ العربي المسلم في القديم كان في مخياله صورة واحدة ووحيدة عن ذلك الآخر الذي كان يعيش في القرون الوسطى؟ وهل يمكن عدّ توظيفه لكلمة "صورة" دليلا على سلبية واستمرارية تلك الصورة طوال تلك الفترة، ألم يكن هناك صور أخرى لذلك الآخر سواء أكانت سلبية أم إيجابية؟ لعل هذه التساؤلات المختلفة تجعل من استعمال الناقد لكلمة "صورة" موضع تحفّظ كما تدفعنا دفعا لأن نؤوّل هذا الاستعمال، فنقول بأنّ الناقد عبد الله إبراهيم تقصّد هذا الاستعمال، من أجل التأكيد على سلبية تلك الصورة التي رسمتها الذات للآخر، ممّا يسهّل إمكانية مقابلتها مع المركزية الغربية في نوع من المطابقة، ومن جهة أخرى من أجل أن يتوافق العنوان مع ما جاء في المتن، فالصورة العامة لتلك النظرة أو العلاقة بين الذات والآخر، يلفّها الإقصاء والتشويه.

وما يؤكد تعدّد الصور المشكّلة عن الآخر قول أحد الباحثين «فانتشار الواقعة الإسلامية عبر مناطق وقارات مختلفة ومتنوّعة الثقافات والرموز والاعتقادات فرض على الفضول الإسلامي استحضار صور متعددة للآخر، سواء من منظور اعتباره ذميا يخضع لمنطق "دار الإسلام" أو نصرانيا مازال ينفلت لإرادة القوة الإسلامية، أو "آخرا" تلفّه كثيرا من مظاهر الغرابة»[130].

هذا وفي الجزء الثاني من العنوان الفرعي نجده يستعمل مصطلح "القرون الوسطى" ومن المعروف أنّ هذه التسمية في استعمالها وتداولها تُحيل على الفترة الزمنية التي مرّ بها الغرب، وهي فترةٌ تراجعَ فيها الغرب كثيرا أمام التقدّم العربي الإسلامي، وبالتالي فهي تسمية ألصق بالتاريخ الغربي لا بالتاريخ الإسلامي، ومنه فهي تسميةٌ لا تصلح لاستعمالها للدلالة على زمن المركزية الإسلامية، بل إنّ هذه التسمية من نتائج المركزية الأوربية

(130) محمد نور الدين أفاية، **الغرب المتخيل**، ص119.

حيث تم «"تحقيب" التاريخ في ثلاثة عصور، وجعلِ أوربا مواطنها: العصور القديمة (اليونان والرومان)، والعصور الوسطى (المسيحي واليهودي والإسلامي)، والعصور الحديثة»[131] في إلحاقٍ واضحٍ للحضارات كلّها بالتاريخ الأوربي، ويظهر لنا جليا أنّ الناقد عبد الله إبراهيم واقع تحت سيطرة المفهوم الغربي وتوجيهه - رغم أنّه ألمح إلى اختلاف الدلالة الزمنية لهذا المفهوم إلا أنّه لم يضبطها خاصة وأنّه يسعى إلى تحقيق الاختلاف - يبدو أنّه ليس المناهج والرؤى وحدها من يوجّه عمل الباحثين والنقاد العرب، بل للمفاهيم دور أيضا - حسب تعبير الناقد نفسه - في دفع مسار المنجزات والأطروحات المختلفة.

وعموما، يمكن القول إنّ عبد الله إبراهيم، استطاع أن يوظّف مصطلحات مختلفة في مصادرها وحقول اشتغالها، وأنْ يُوجِد لها دورا فاعلا داخل خطابه النقدي، إلا أنّه في مقابل ذلك خضع في بعض المناحي إلى سلطة تلك المصطلحات والمفاهيم ولم يستطع أن يحقّق ذلك الانفصال الإجرائي عنها.

---

(131) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص32،

الفصل الثالث

أُفُقُ الِاخْتِلَافِ

أولاً: المطابقة/ الاختلاف

أقام عبد الله إبراهيم جل أطروحاته، إنْ لم نقل جميعها على مبدأيْ المطابقة والاختلاف، حاول من خلالهما مُعاينة حال الثقافة العربية الحديثة وجسّ نبضها خاصة في علاقتها مع الآخر: الذات القديمة/ والآخر الغربي المعاصر، وممّا لا شك فيه أنّ هذيْن المصطلحيْن هما الرّكيزة الأساسية التي نهض عليها خطابه، وتجلّى عبرها تمايزه ومغايرته للعديد من الخطابات التّي تتواجد داخل الساحة النقدية والفكرية العربية الحديثة.

يمكن القول بدايةً بأنّ هذين المصطلحين، هما صفتان تطلقان على كلّ خطاب أو فكر يعمل جاهدا من أجل أن يتطابق مع ذاته، أو أنْ يختلف عنها، ففي الحال الأولى (المطابقة) يُوهِم ذاته وغيره بصدق هذا التطابق وضرورته، وفي الحال الثانية (الاختلاف) يسعى إلى إيجاد ركائز ومبادئ لذلك الاختلاف والتأكيد على ضرورته أيضا، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يعدّ هذان المصطلحان آليتين أو ركيزتين عامّتين نهض عليهما الخطاب والفكر القديميْن، كما ينهض عليهما الخطاب والفكر المعاصريْن، غير أنّ تجلّيهما بات واضحا في الوقت الحاضر أكثر من ذي قبل.

عُرفت هذه الثنائية منذ أفلاطون، وتمّ الانتصار فيها للطرف الأوّل (المطابقة) وظلّ ذلك الانتصار قائما إلى غاية الأطروحات الفكرية والفلسفية المعاصرة، لهذا تساءل أحد الباحثين قائلا: «لماذا دام طويلا هذا التصوّر

الذّي يزجّ بالمختلف داخل حيّز التمثّل، وأيّة بواعث خفيّة تُملي مثل هذا الخضوع لسلطة التمثّل؟»، ومُجيباً عنه بقوله «طبعا، ثمّة باعث أخلاقي مصدره أفلاطون الذّي يرى في الاختلاف شرّاً؟ لكن لماذا كان ذلك؟ لأنّ الاختلاف الصّافي لا يجدّ دون أن يجرف معه نوعا من الوحشية يترافق معها ما لم يقع تحديده، شيء سديمي فوضوي»(1).

لقد بقيَ فِكْرُ التطابق هو المنتصر الوحيد في معظم الخطابات الفلسفية، الدينية والفكريّة التي تتناول قضايا متنوّعة متعلّقة بالذات، والحقيقة والهوية... وغيرها، وحتّى داخل الطرح العربي القديم، استعمل الغزالي في كتابه "معيار العلم في فن المنطق" لفظ المطابقة، مُسقطا العلم والكتابة مبقيا على الحقيقة الساكنة واللفظ «وقد ظلّ مفهوم المطابقة هذا مُهَيْمِناً في الفكر العربي، ولم تجر محاولة -فيما نعلم- للنظر مجدّدا فيه، إلّا محاولة متأخّرة، جاءت من باب التصنيف وليس من باب الإنتاج الفكري، تلك هي نظرة حاجي خليفة (1067 = 1657) إلى أنّ صورة الحقيقة في الذهن ليست حقيقية، إنّما هي [مجرد دلالة عليها، وليست هي ذاتها]، وهو الأمر الذي قرّره حديثا علم الدلالة في كون الدال يحيل على معنى الشيء لا الشيء ذاته»(2).

ويشير إلى التواجد والتأثير القويّ لهذا المصطلح/الركيزة وأشباهه في الفكر العربي، ما قرّره الجابري من أنّ «العقل العربي عقل يتعامل مع الألفاظ أكثر ممّا يتعامل مع المفاهيم، ولا يفكّر إلّا انطلاقا من أصل أو انتهاء إليه أو بتوجيه منه، الأصل الذي يحمل معه سلطة السلف إمّا في لفظه أو في معناه، وأنّه آليته، آلية هذا العقل في تحصيل المعرفة - ولا نقول في إنتاجها - هي المقاربة (أو القياس البياني) والمماثلة (أو القياس العرفاني)

---

(1) مقال فيليب مانع، جيل دولوز، «الاختلاف والتكرار»، ترجمة: عزيز بن عرفة، **مجلة كتابات معاصرة**، مجلد9، ع34، 1998، ص44.

(2) عبد الله ابراهيم، **السردية العربية، بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2000، ص39، 38.

وأنّه في كل ذلك يعتمد التجويز كمبدأ، كقانون عام يؤسّس منهجه في التفكير ورؤيته للعالم»[3].

فالقياس، المماثلة، المطابقة كلّها مصطلحات تعكس فكر التطابق، أو هي مراحل متتالية من أجل تحصيل التطابق، ولكنْ ما من شك أنّ بينها تمايزاً لا يمكن تغافله، فالعلاقة القياسية مثلا هي «علاقة مغايرة لا علاقة مجانسة وذلك أنّ "المقيس" و"المقيس عليه" ينتميان إلى مجالَيْن يعتبران في التداول متباعديْن أو متمايزيْن (مثل العلم. . .) على الأقل إلى حين ربطهما في "القياس" فيكون هذا الربط ربطا بين متغايريْن لا متجانسيْن»[4].

في حين أنّ المماثلة أو التفكير بالمماثلة هو «تلك المرحلة الأوّلية السابقة على تكوين العلم، التّي هي التفكير بالبرهان. إنّها قد تكون تالية على العلم، بل لابد أن تفترض قيامه أصلا وأساسا، حتّى يمكن القيام بعملية الانتقال هذه ما بين النص الظاهر والنصّ الآخر المختلف»[5].

أمّا المطابقة، فتأخذ دلالتها حسب المجال الذي توظّف فيه، «فاللّفظة سائدة في فلسفة "سبينوزا" خاصة، ويقصد بها مطابقة فكرة الشيء في ذهني مع واقع الشيء ذاته عندما تكون معرفتي له كاملة»[6]، أما في نظرية المعرفة فـ «تعتبر الصورة والمعرفة المتّصلة بالموضوع الأصلي مطابقة ولذلك تكون أيضا صادقة وترتبط مسألة درجة المطابقة بمسألة العلاقة بين الصدق النسبي والمطلق، وبمستوى المعرفة الصادقة أي الحقيقية»[7].

وممّا تجدر إليه الإشارة هنا، هو أنّ عبد الله إبراهيم لم يقدّم تعريفا واضحاً لمعنى المطابقة الموظّف داخل خطاباته، بل إنّه لم يقدّم أيّ تعريف

(3) عابد الجابري، **بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1986، ص582.

(4) طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص107.

(5) مطاع صفدي، **نقد العقل الغربي**، ص198.

(6) علية عزت عياد، **معجم المصطلحات اللغوية والأدبية - ألماني - عربي**، دار المريخ، الرياض، 1984، ص85.

(7) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، ص5.

لهذا المصطلح، بالرّغم من أنّه من أهم المصطلحات/الأسس التي شكّلت رؤيته وبَنَتْ خطاب النقد عنده، إلّا أنّ حديثه عنها في مواطن عديدة من كتبه، قد ساهم -بعض الشيء- في تجلية دلالتها للمتلقّي، فهو يقول مثلا «تكشف النظرة النقدية الفاحصة، لمعطيات الثقافة العربية الحديثة، معضلةً مكينة تستوطن نسيجها الداخلي، ألا وهي "مماثلة" الثقافة الغربية و"مطابقة" تصوّراتها، فحيثما اتّجهت تلك النظرة في حقول التفكير المتعدّدة لا تجد أمامها - على مستوى الرؤى والمناهج والمفاهيم - سوى ضروب من "التماثل" و"التطابق" مع ثقافة الآخر...»[8].

يظهر أنّ المطابقة في فهم الناقد مرتبطة بالتصوّرات، وكأنّه يومئ إلى التعريف السابق للمطابقة في الحقل المعرفي، من أنّها "صور المعرفة المتّصلة بالموضوع الأصلي" ولكنّه يبدو في آخر هذا القول غيرَ مُكْتَرِث للفوارق بين"المماثلة والمطابقة"، ويستعملهما للدلالة على المعنى نفسه، خاصّة في علاقة الثقافة العربية بالثقافة الغربية، وذلك عند وصفه للطرح الذّي يدعو فيه أصحابه إلى ضرورة تطابق مساريْ الثقافتيْن، بل وضرورة استلهام الثقافة العربية الظروف والأسباب نفسها، حتى تستطيع تحقيق التقدّم المنشود.

هذا، ولم يسلم الفكر الغربي من فكر التطابق، حيث «كان شعار تطابق العقل مع ذاته يغذّي تاريخ المشروع الثقافي الغربي بكليّته، وقد ترجمت حركة الانتشار الأوربي في العالم طفوح الإرادة، إرادة الواحد، خارج حدودها واستيعاب الآخر المختلف تأكيدا لواحدية العقل الغربي وتطابقه مع ذاته»[9].

وتعتبر هذه الفكرة - فكرة تطابق العقل مع ذاته - من أهمّ الصور التي تعكس المطابقة في الفكر الغربي، بل إنّها الأساس الأوّل الذي نهضت عليه المركزية الغربية والمحرك الأوّل كذلك وراء المدّ الاستعماري الرّهيب الذّي

---

(8) المصدر السابق نفسه، ص86.

(9) مطاع صفدي، **نقد العقل الغربي**، ص6.

عرفه الغرب خاصة في العصر الحديث، وربّما يمكن رد هذا الفكر التطابقي إلى الفكر الميتافيزيقي، وكذا إلى الفكر الرَّغْبَوِي، على اعتبار أنّ الأوّل يسعى دائما لتثبيت مبدأ الحضور وفكرة الهوية الواحدة، والثاني يرمي إلى تحقيق رغباتٍ ذاتية تخدم مصالحه وطموحاته. لهذا يرى أدونيس أنّ «. . . القاعدة في الحياة الإنسانية ليست في التماثل والنسقية، وإنّما هي على العكس في الاختلاف والتعدّد. فالإنسان لا يتحاور مع الشبيه، بل مع المختلف»[10].

يُطِلّ علينا ها هنا الطرف الثاني من الثنائية "الاختلاف"، الذّي جعله أدونيس وعبد الله إبراهيم وغيرهما كثير؛ من العرب والغرب أمثال: أركون ومطاع صفدي، ديريدا، دولوز، فوكو. . . أساس الحياة الإنسانية والعمود الفقري الذّي لا يمكن للفكر والحضارة أن تقوم لهما قائمة من دونه، إنّه ميزة الفكر المابعد حداثي وميزة الفكر المنفتح، بل إنّه - حسبَهُم - أساسُ كلّ شيء.

يأخذ هذا المصطلح/الركيزة، دلالات كثيرة، متقاربةً أحياناً ومتباعدةً أحياناً أخرى، تتعلّق كل دلالة بالمنظور النقدي والفكري الذّي ينطلق منه الشخص، ومن الناحية اللغوية يعني الاختلاف والمخالفة، «أنْ ينهج كل شخص طريقا مغايرا للآخر في حاله أو في قوله، والخلاف أعمّ من الضدّ، لأنّ كلّ ضدّيْن مختلفان، وليس كل مختلفين ضدّيْن. وتتّسع مقولة الاختلاف والخلاف لتشمل أحيانا المنازعة والجدل والجدال والمجادلة وما إلى ذلك»[11].

لا تتجاوز الدلالة اللغوية للاختلاف حدود المغايرة، في الموقف أو القول بين الأشخاص، كما أنّ القول باختلاف شيئين لا يعني تضادّهما، إلّا أنّ الدلالة الاصطلاحية له تتضمّن شيئا من الدلالة اللغوية (المغايرة)، وتضيف لها معانٍ أخرى جديدة، فالاختلاف في فهم عبد الله إبراهيم مثلاً

(10) أدونيس، **النظام والكلام**، دار الآداب، بيروت، ط1، 1993، ص59.

(11) سيد محمد صادق الحسيني، حول نحو الآخر، ضمن كتاب **نحن والآخر، كتاب مشترك مع غريغوار مرشو**، دار منصور، ، دمشق، دط، 2001، ص93.

هو «الاختلاف الذي يبحث بنفسه عن الحلول الممكنة للصعاب التي تواجه أسئلته الخاصة، ولكن في الوقت نفسه، الدخول في حوار متكافئ مع الآخر، ومساءلته معرفيا ومنهجيا بغرض الإفادة منه، وليس الامتثال له، بما يحوّل ثقافة الآخر إلى مكوّن فاعلٍ وليس إلى مكوّن مُهَيْمِن، وعلى هذا فليس ثمة اختلاف، دون وعي بأهمية الاختلاف نفسه»[12] وقبل أن نناقش دلالة "الاختلاف" كما يقدّمها الناقد، لابد من التنبيه إلى أنّ مصطلح "الاختلاف" ليس مخترعاً إبراهيمياً وإنّما لهذا المصطلح استعمالات واستخدامات سبقت استعمال الناقد له بزمن طويل، فلقد ارتبط مصطلح "الاختلاف" "La différence" رسميّاً بالتفكيكي، اليهودي/الجزائري/الفرنسي "جاك ديريدا" "Jacques Derrida" ، فهو الذّي أعطاه تميّزه، وأوكل له شرف تهديم صرح الميتافيزيقا/مبدأ الحضور والوحدة، وجعل منه - تقريبا - أهمّ أساس للطرح التفكيكي، غير أنّ استعمال هذا المصطلح، كان سابقا للاستعمال الديريدي له أيضا، حتى إنّ مستعمليه عُرِفُوا به، أي ب "فلاسفة الاختلاف" من أمثال: نيتشه، هايدغر، دولوز، فوكو وغتاري. . . ومن قبلهم هيغل وسوسير.

لقد تحدّث سوسير عن "الاختلاف"، لكنّ حديثه كان في حقل خاص جدا، هو الحقل اللغوي وذلك من خلال تأكيده من أنّ نظام الكلام قائم على الاختلاف بين العلامات، ودلالة هذه الأخيرة مرتبط باختلافها عن العلامات الأخرى، أمّا عند هيغل، فيأخذ "الاختلاف" مسارا آخر، إنّه «تنوّع الأشياء التي لا يبالي أحدها بالآخر (. . .) والكائن يظهر له مجزّءا إلى عناصر متعدّدة، والاختلاف الذّي هو اختلاف التطابق يتبعثر في حدود وأطراف متعدّدة خارجة بعضها عن بعض (. . .) وهذا التنوع هو وحده التطابق والاختلاف»[13].

---

(12) Hypolite (J), logique et existence, P.U.F, 1953, p146، نقلاً عن عبد الله ابراهيم، **المركزية الغربية**، ص6

(13) عبد السلام بنعبد العالي، **أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا**، دار توبقال للنتشر، المغرب، ط2، 2000، ص90.

أي أنّ الاختلاف عند هيغل هو مجرّد تنوّعٍ، يرجع أساسا إلى التعارض والتناقض، فالذات في الطرح الهيغلي تبتعد وتنفصل عن ذاتها لتسترجعها وتتملّكها من جديد، لا لتحاورها وتختلف عنها.

والمعنى الجديد الذّي يأخذه الاختلاف مع هايدغر، لا يتجاوز فيه التعارض والتناقض الهيغلي، فـ «إذا كان الوجود عند هيغل هو اختلافه، فإنّ الوجود عند هايدغر، كاختلاف انطولوجي، اختلاف الوجود عن الوجود، يحول دون الحضور أن يحضر، ودون الوجود أن يتعيّن ويتطابق، الهوية هنا اختلاف، إلّا أنّ الاختلاف ليس مجرد تعارض بين نقيضين»[14].

ولاشك أنّ الاختلاف ظلّ يغتني بدلالات ومعان جديدة بمرور الزمن، ولا يمكن أن يلمّ الباحث بمختلف تلك الدلالات والاستعمالات من طرف الفلاسفة والمفكّرين، غير أنّه سيقف عند التوظيف الديريدي لهذا المصطلح. فماذا يقصد دريدا بهذا المصطلح؟ وما علاقة مفهوم الاختلاف عند عبد الله إبراهيم بالاختلاف الديريدي؟.

لقد شاع في الفلسفة الغربية، وجود معنى موحّد يمتلك هوية تتطابق مع ذاتها، ولم ينحصر القول بالتطابق عند هذا الحد فقط، بل تجاوزه ليكون السّمة البارزة لمختلف النظم والأنساق الفلسفية الغربية، لذلك جاء دريدا ليقوّض هذه المصطلحات والأطروحات والأفكار، ويفنّد مختلف مزاعم المطابقة، فبدأ طرحه النقدي «ضدّ المركزية، من دعوة الاختلاف لأنّه وجد أنّ الفكر الغربي يقول دائما بالمماثلة، ثم كشف أنّ المماثلة، إنّما هي من نتائج الميتافيزيقا التي أقصت كل شيء إلّا ما يتّصل بالعقل، فتمركزت الرؤى والتصوّرات حول هذه الركيزة- المفهوم، وحينما حفر في ظروف نشأة التمركز العقلي وطبيعته، وجد أنّ الأمر قد تمّ بناءً على تمركز آخر هو التمركز حول الصوت أو الكلام... وجاء طرح مفهوم "علم الكتابة" ليمتص شحنة التمركز من بين ثنايا تلك الظواهر والدعوة إلى خطاب لا تمركز فيه، يكون سبباً أو نتيجةً لممارسةٍ خاليةٍ من نزعة التمركز»[15].

(14) االمرجع السابق نفسه، ص96.

(15) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، ص334.

استطاع دريدا أنّ يضع يده على التناقض الذي يلفّ مختلف الأطروحات الميتافيزيقية وتمكّن من هدم صرح الميتافيزيقا التي جثَمتْ على صدر الفلسفة والفكر الغربيين زمناً طويلا، فكان الاختلاف بديلاً عن التطابق، إنّه «الاختلافُ التأجيلِ المستمرِّ للدلالة، وفي رفض صريح لميتافيزيقا الحضور. فالشّيء المؤكّد في فلسفة دريدا التأويلية هو الغياب، أو على الأقل رفض الحضور. . .[إنّه]لا نهائية الدلالة التي تتعرّض لعمليات تأجيل مستمرة، تحوّل المدلولات إلى مجرّد دوالٍ فقط»[16].

يبدو أنّ الاختلاف عند دريدا يقوم في إحدى جوانبه على الفهم السوسيري للاختلاف، إلّا أنّ تركيز دريدا ينصبُّ على الغياب وعلى عمليّات التأجيل المستمرة التي تحصل للدلالة، في حين كان تركيز سوسير منصبّاً على الحضور، أي أنّ الاختلاف الدريدي لا يؤمن بوجود معنى معيّن داخل الكلام والكتابة، وإنّما يجعل من المعاني تتجلّى في دوال لا تفتأ تتحوّل إلى مدلولات وهكذا.

وبالنسبة لعلاقة مفهوم الاختلاف عند الناقد مع ما طرحه دريدا، فيشير عبد الله إبراهيم إلى «. . .أنّ التشديد في التركيز على أهميّة الاختلاف، قاد إلى تعميم إستراتيجية هذه المقولة الفعّالة بوصفها وسيلة حفر في بنية الخطابات الفلسفية والأدبية، وحقّقت مُنْجَزَهَا الأكبر في محاولتها تقويض المرتكزات الفكرية للثنائيات المعروفة مثل: الروح والجسد، الخير والشر، الشكل والمعنى. . . وذلك لقلب التصوّر الذهني الذّي أرسته الميتافيزيقا الغربية»[17].

ويبدو التطابق جليّاً بينهما، بين ما قاله دريدا من دورٍ للاختلاف في تقويض الثنائيات الضديّة، وبين ما قاله عبد الله إبراهيم عن أهميّة الاختلاف وفاعليته في مقاربة الخطابات وسبر أغوارها، وها هو- مرّةً أخرى- يؤكّد قيمته وسبب توظيفه له عند تقديمه لمشروعه/الاختلاف، يقول: «ومردّ

---

(16) عبد العزيز حمودة، «الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص»، **عالم المعرفة**، الكويت، 2001، ص154.

(17) عبد الله ابراهيم، **المركزية الغربية**، ص319.

الحاجة إلى "الاختلاف" رسوخ ثنائيات ضديّة خطيرة في صلب الثقافة العربية الحديثة، منها على سبيل المثال: الأصالة والمعاصرة، الذات والآخر، الماضي والحاضر... وقد مارست تلك المفاهيم فعلا مباشرا في الفكر، انقسم الوعي بسببه إلى قسمين متضادّين ومتناحرين، بحيث أصبحت تلك المفاهيم "مرجعيات" ثابتة ونهائية، توجّه عمل الفكر وتحدّد مجالاته وتقوّم نتائجه»[18].

وما من شكّ سيخالج القارئ عند قراءته لهذا القول، من أنّ عبد الله إبراهيم قد أخذ مصطلح "الاختلاف" من عند جاك دريدا، فالدور المنوط بهذا المصطلح أنْ يؤدّيه هو نفسه، وهو تقويض الثنائيات الضديّة، كما أنّ دلالة المصطلح لديهما متشابهة كثيرا وبالتالي فالاختلاف المقصود هنا واحد.

ويمكن القول إنّ ما يسمّيه الناقد عبد الله إبراهيم بـ"المطابقة والاختلاف" إنّما هو مستوحى من إشكالية الهويّة وعلاقتها بالميتافيزيقا أو الخروج عليها، فهيغل مثلاً حاول من قبل طرح الاختلاف، إلّا أنّ اختلافه جاء في خدمة الحضور ولم يستطع الخروج عن الميتافيزيقا، في حين أنّ معظم المفكّرين المعاصرين حاولوا النظر إلى إشكالية الهويّة خارج إطار الميتافيزيقا، من أجل إبعادها من دائرة التطابق والمماثلة، وبذلك أسّسوا للاختلاف من منظورٍ مختلفٍ يفتح المجال واسعا للحوار والمغايرة.

ويقرأ أحد الباحثين عمليّة طرح سؤال الهويّة أو الاختلاف، من أنّه «غالباً ما يتمّ في سياق محاولة للتعويض عن اضطراب في اللغة وفي العلاقات الاجتماعية، والثقافية، وعن التماس في المعاني، فضلا عن أنّه يأتي للبرهنة على فشل النماذج المتحكّمة لأشكال السلطة التي تبسُط سيطرتها باسم هويّة نمطيّة»[19].

أجل، لقد ارتبط سؤال الهويّة والاختلاف بحالة الاضطراب التّي مرّ

(18) المصدر السابق نفسه، ص6.

(19) محمد نور الدين أفاية، **المتخيل والتواصل**، ص52-53.

بها كلٌّ من الغرب والعرب في أثناء مسارهما الحضاري، وتمّ تبنّيهما من أجل تجاوز الشرخ والتشرذم خاصة عند انحراف التوجّه الحضاري (مثلما حدث في الغرب المعاصر) أو عند ضياع أو تراجع الحضارة (كما هو حاصل عند العرب اليوم).فعند هؤلاء / العرب مثلا، يعبّر خطاب الهوية «عن ذاته من خلال الخوف الدفين على أن يصبح العربي ما ليس هو، إذ يجد نفسه في مأزق مزدوج، حيث يتعيّن عليه الحفاظ على مقوّمات ذاته ويضطر، في نفس الآن، إلى التكيّف والتغيّر، غير أنّه إذا تشبّث بالمحافظة على ذاته، كما هو، فإنّه يعرّض نفسه إلى الفقدان، وإذا تغيّر، فإنّه يخاطر أيضا بضياع تفاصيل مكوّناته»[20].

بسبب من هذه الإشكالية حاول عبد الله إبراهيم، أن يقدّم نظرة ورؤيةً خاصّةً لما تمور به الثقافة والذات العربية الحديثة، معتمداً على بديل الاختلاف الذّي «يوفّر حريّة نسبيّة في ممارسة التفكير دون شعور بإثم الانفصال عن الماضي ولا خشية التناقض مع الآخر، فهذه المخاوف والتوجّسات أنتجتها ثقافة المطابقة، وهي مخاوف وتوجّسات تنهار دفعة واحدة إذا انتظمت الثقافة على أسس نقدية واعية وواضحة»[21].

أي أنّ هذا الاختلاف - كما بلوره عبد الله إبراهيم - يسعى إلى توفير تلك الحرية اللازمة للفكر العربي، حتى يستطيع تجاوز عقباته الكأداء، التي تتجلّى بوضوح في الثنائيات الضديّة، مع حرصه على ضرورة اعتماد الثقافة على أسس نقدية واعية من أجل إبطال وساوس ثقافة التطابق.

ثانياً: نقد المركزيّات الثقـــافيـة

عاين الباحثون والنقاد ظاهرة التمركز/المركزية[*]، وتتبّعوا مسار تشكّلها وتطوّرها عبر الزمان والمكان، ووجدوا بأنّ مختلف الحضارات

---

(20) محمد نور الدين أفاية، **الغرب المتخيل**، ص314.

(21) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، ص6.

(*) سبق التعريف بدلالة مصطلح "المركزية" في الفصل الأوّل من هذا البحث، كما تم التعرّض إلى أسباب تشكّل هذه الظاهرة ومغذّياتها وآثارها.

الإنسانية قد عرفت هذه الظاهرة وتبلورت لديهم في مظهر من المظاهر، فتعدّدت بذلك أشكالها وتجلّياتها، غير أنّ المضمون - تقريبا - كان واحدا، وبالتالي فهي ظاهرة عامة وليست خاصة ببلد أو حضارة بعينها.

وإذا كان الباحثون قد عاينوا هذه الظاهرة من قبل، فإنّهم لم يكتفوا بمجرّد المعاينة، بل حاولوا كشف مفعولاتها وآثارها الجليّة والخفيّة، وكذا نقدها وإبعاد الهالة القُدسيّة التي تنتج حولها، وحول عناصرها المشكّلة لها خاصة وأنّ هذه الظاهرة تجاوزت كل الحدود، ولم تعد تنظر إلى الخصوصيات والاختلافات الموجودة بين المجتمعات والبلدان، كما أنّها أرست الكثير من عناصر التبعية والتخلّف، ولم تترك مساحة للحوار والتفاعل معها.

يأتي الطرح الإبراهيمي هنا، ليتتبّع تاريخ ودوافع تشكّل مثل هذه الظاهرة داخل الحقليْن الغربي والعربي الإسلامي، ساعياً إلى نقد هذا التمركز وإظهار تناقضاته، وتعارُضَاتِهِ، وما من شك في أنّ سعيا مثل هذا، احتاج من الناقد اطّلاعا واسعاً، وصبراً وأناةً - يحسد عليهما - خاصّة ما تعلّق بالخطابات الفلسفية والدينية، لصعوبة ومكانة/ خطورة مثل هذه الخطابات.

ويبدو أنّ الناقد قد استلهم عديد الآراء والأفكار التي ناقشت ظاهرة التمركز، وحاولت تفكيكها وتقويض الأسس والرّكائز التّي قامت عليها، خاصة ما ارتبط منها بالمركزية الغربيّة، كونها تعرّضت إلى حملة نقد وتحليل واسعة النطاق من طرف أصحابها، من أمثال: دريدا وهابرماس ونيتشه وهايدغر ودولوز...، وكذا من طرف بعض النقاد والمفكّرين العرب من أمثال حسن حنفي، نور الدين أفاية، مطّاع صفدي، الجابري وغيرهم، ولكن ما تجدر الإشارة إليه هنا، هو أنّه لم يوجَد من الباحثين العرب - في حدود علمنا- من خصّ هذه الظاهرة بالدرس والتحليل، كما فعل الناقد العراقي عبد الله إبراهيم، وربّما يمكن ردّ هذا الاهتمام من طرف الناقد بالظاهرة المذكورة، إلى وعيه الشديد بأهميّة وخطورة هذه الظاهرة على الذات والثقافة العربية الحديثة، وكذا آثارها الوخيمة على مختلف الشعوب والثقافات الأخرى.

في البداية، لابد من التذكير من أنّ فكرة المركزية تنبع «من تصوّر تقديسي، وغير هندسي للكون (كوسموس)، وفي الواقع، تحيلنا نمطيّة المركزيّة الأصليّة إلى البعد الترنسندنتالي للإنسان (قَبَلِيَّتُهُ المتعالية)، لكون هذا الإنسان يبحث دائما عن الصعود إلى السماء انطلاقا من مركز أو دعامة رئيسية أو من سلّم ليمكنه مخاطبة الآلهة»[22].

إنّ الحديث عن التمركز يُحيل دائما على التعالي والسموّ والتفوّق، وفي المقابل كان لزاماً ظهور مصطلحات أخرى من قبيل التخلّف، الانحطاط والضّعف. . . حتى تكتمل الصورة التي يشتهي التمركز أن يُوجِدَهَا أو أن يُوجَدَ فيها، ويبدو أنّ معرفة المركزية وتجلّياتها وكذا اقصاءاتها، خطوةٌ هامّةٌ وكبيرة جدا، لأنّ من بين الأهداف التي يرجى تحقيقها من وراء هذا التعرّف «توسيع مديّات الوعي فيما يخصّ طبيعة الظواهر الثقافية القائمة في عالمنا المعاصر، وتخصيب تشعّباته، وإعطاء أهميّة للبعد التاريخي للثقافات، دون أسرها في نطاق النزاعات التاريخية»[23].

فأوّل هذه الأهداف هو معرفة طبيعة ظاهرة التمركز اليوم وذلك من خلال "توسيع مديّات الوعي"، وثانيها الاهتمام بالجانب التاريخي للثقافات، حتّى يمكن التعامل معها من منظور مخالف لمنطق الحصر والأسر الدُّوغمائي ومراعاة تزامنيتها في تزمينها.

هذا وقد سُئِلَ عبد الله إبراهيم، عن جدوى الاهتمام بالمركزية وبعض دعاتها مثل هيغل. . . خاصّةً وأنّنا بهذا الاهتمام نستجيب وندعَم فعل التمركز في ثقافتنا، فأجاب بقوله: «لا أعتقد ذلك، فالمنظور النقدي للظواهر الثقافية يُمكّننا من كشف تناقضات خطاب أيّ مفكّر، ونحن في عملية الاستعادة نُعَرّي نقاط الضّعف ونستثمر معطيات الجهد الإنساني من دون أن نقع تحت هيمنته. . . والأمر ليس مقصورا على هيغل ففي سياق الثقافة الغربية مفكّرون بارزون بحاجة إلى إعادة قراءة لكشف الجوانب

---

(22) مقال أسماء العريف بياتريكس، **الآخر أو الجانب الملعون**، ضمن كتاب **صورة الآخر**، ص348.

(23) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، ص9.

الخفيّة أو المغيّبة من خطاباتهم. في عمليّة القراءة يُقرَأُ المفكّرون ضمن منظور العناصر المكوّنة لخطابهم الفلسفي من أجل تجهيز القارئ ببصيرة نقدية تمكّنه من فضح المصادرات والتناقضات التّي تجاهلتها الدراسات السابقة. . . »[24].

فالمنظور النقدي للظواهر الثقافية يساهم في إبراز تناقضات الخطابات ويعرّي الأنساق المتمركزة والمتعالية فيها، إلاّ أنّه لا يستطيع القيام بهذه العملية بصورة متكاملة، تجعله يتمكّن من السيطرة الكليّة على هذه الظاهرة "المركزية"، لأنّه من الصعوبة بمكان، تحقيق ذلك الانفصال عن الظاهرة خاصة عند التعامل مع ظاهرة ثقافية تتجلّى معظم الأحيان في الخطاب بأنواعه. لهذا نجد عبد الله إبراهيم يقر بصعوبة هذا الأمر، ويؤكّد «إنّنا هنا ونحن نكتب عن ممارسات التمركز العرقي الثقافي فيما يخصّ هذه البلاد [الغرب]، نجد أنفسنا نستخدم المصطلحات والألفاظ التّي أشاعتها تلك الثقافة المتمركزة حول نفسها، الأمر الذي يبيّن مدى قصور الفكر الذي يحاول ألّا يمتثل لشروط تلك الثقافة، الذّي هو بحاجة إلى إغناءٍ دائم ومستمرٍ لنفلح في تحديد آفاق رؤية قادرة على معالجة الإشكاليات الثقافيةَ دون اللّجوء إلى الاستعارة المفروضة أو الاقتراض المهين أو التعسّف في استنباط النتائج»[25].

ورغم هذا القصور في التعامل مع ظاهرة التمركز، إلّا أنّ عملية نقدها وكشف التباساتها، وأنساقها المتخيّلة يساعد كثيرا على فهمها وفهم حال الثقافة والذات العربية الحديثة، بل إنّه يسهم كثيرا في تجاوز المركزية، أو على أقل تقديرٍ أن نحتاطَ منها ولها. وبالنسبة للتمركز الغربي، فهو ينتمي «إلى مجموعة الرّؤية الثقافويةِ الطابع، إذ إنّه يقوم على افتراض تواجد مسالك تطوّر خاصة لمختلف الشعوب لا يمكن إرجاعها إلى فعل قوانين عامّة تنطبق على الجميع، فله إذن طابع مذهب مضادٍّ للعالمية. . . إلّا أنه يتقدّم في ثياب العالمية، إذ إنّه يقترح على الجميع محاكاة النمط الغربي

---

(24) علي أحمد الديري، «حوار مع الباحث عبد الله إبراهيم».

(25) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، ص242.

بصفته الأسلوب الفعّال الوحيد لمواجهة تحدّيات العصر»[26].

ترجع المركزية الغربية إذن، إلى ذلك النسق الثقافي المتعالي على ذاته وعلى تاريخه وحقيقته، بَلْهَ، المتعالي على كل شيء في هذا الكون، مع إحساسه العميق بالتفوّق والطهرانية، مع تهميشٍ وإلغاءٍ تامٍّ لما سواه وكان من أبرز ما قرّرته هذه المركزية «هو قولها بالخصوصية المطلقة لتاريخ الغرب الذي أنضجته عوامل خاصّة وداخلية، وأثمر عن حضارة غنيّة ومتنوّعة، ثمّ التأكيد على أنّ المجتمعات التّي تريد أن تبلغ درجة التقدّم التّي وصل إليها الغرب، ليس أمامها إلّا الأخذ بالأسباب ذاتها التي أخذ بها الغربيّون وليس أمام تلك المجتمعات إلّا التخلّص من خصوصيّاتها الثقافية... وبهذا لم تقف المركزية الغربية عند حدود تقديم رؤية للعالم، بل تقدّمت بمشروع سياسي على صعيد العالم، هو مشروع تجانُسِ الإنسانية المستقبلي، من خلال تعميم النموذج الغربي وخطورة هذا المشروع أنّه سوّغ منطقيا التوسّع الغربي واحتلال العالم وإبادة الحضارات...»[27].

لقد قدّمت المركزية الغربيّة تاريخا حافلا بالانجازات والاختراعات، كما اقترحت على باقي المجتمعات الطامحة لبلوغ شأو الغرب، أن تنهج النهج نفسه وأن تتبنّى الأدوات والإجراءات نفسها التي اعتمدها الغرب، حتّى يمكنها الوصول إلى ما حققه الغرب، لأنّ ذلك النهج وتلك الأدوات الغربيّة هي السبيل الوحيد لها للخروج مما علق بها من تخلّف ورجعيّة، وإمعانا منها في ترسيخ هذه التبعية قدّمت الرؤية الغربية، نظام سير عام ومشروعاً إنسانياً مستقبلياً لتضع البشريّة جمعاء تحت لوائها المُطَرَّزِ بالعالمية/العولمة، وتُوجدَ نموذجا حضاريا واحدا، مستوحى من الغرب نفسه وحضارته حتّى تعمل باقي الشعوب على محاكاته أو تطبيقه أو بالأحرى تبنّيه مباشرة، لإراحة فكرها من شطط البحث والتنقيب عن نموذج خاص، يحتاج إيجاده إلى جهد جبار وزمن ليس بقصير.

---

(26) سمير أمين، **نحو نظرية للثقافة**، ص87-88.

(27) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، ص33.

إنّ الدّعوة إلى نقد التمركز ليس مسعاها الاستجابة إلى دوافع ذاتية، أو تحقيقا لرغبة خاصّة ولا هي التعصّبُ لأيديولوجيا معيّنة، لأنّ نقد التمركز لم يكن خاصّاً بالذّين يتواجدون بالأطراف فقط، أو تعرّضوا لإقصاءات المركز وتهميشه وإنّما كان نقده من طرف أهل التمركز أنفسهم، لأنّهم رأوا في ذلك التمركز خطرا كبيرا يُحْدِقُ بحضارتهم، فسارعوا إلى التنبيه على مخاطره وسلبيّاته على الذات كما على الآخر، مع نقدهم له وطرح البدائل عنه.

يقول أحد الباحثين في هذا الصدد «لم تكن عمليّات نقد المثال الغربي موقِفاً معادياً للغرب، بل كانت وعياً للذات بالدرجة الأولى، ممّا استتبع نفي محاولات الهيمنة والتبعيّة والاستعلاء الثقافي في إطار نقد المركزية الأوربية، ويؤكّد هذا كلّه أنّ نقد المثال الغربي جرى في خضم تطوّرٍ تاريخيٍّ أسهم الفكر الغربي نفسه في التعجيل به...»[28].

وحسب باحث آخر، فإنّ نقد التمركز الغربي من طرف بعض أهله لازم الثقافة الغربية منذ بدايات تشكّلها الحديث، فكان بذلك سمةً بارزة عن النقد والتشريح الذاتي، يقول: «عمل الغرب منذ فلسفة الأنوار إلى الآن على الجمع بين مُسْتَوَيَيْن اثنيْن من مكوّناته، إنتاج ذاته وعناصر هويّته من جهة، ونقد هذه الذات وتحوّلات تلك الهوية من جهة ثانية... وهكذا نحت تاريخ الأفكار الغربية طرقا وأساليب متعدّدة جعلت منه تاريخا يجمع بين مقاربات وحساسيّات متصارعة ومتباينة تصل أحيانا إلى درجة التنابذ والإلغاء المتبادل»[29].

ومن بين أهمّ النتائج التّي ظهرت بسبب نقد التمركز، بروز وعي حادٍّ بأن الغرب وثقافته - وحتى الحضارة العربية الإسلامية من قبلُ كما سيأتي - ليسا الثقافتين والحضارتين الوحيدتين في هذا الوجود، بل هناك عديدُ الثقافات التي تستحقّ الاهتمام والاحترام، لكن دون أن ينفي هذا الكلام عِظَمَ الحضارة والثقافة الغَرْبِيَّتَيْنِ.

---

(28) عبد الله أبو هيف، **القصة العربية الحديثة والغرب**، إتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط1، 1994، ص223.

(29) محمد نور الدين أفاية، **المتخيل والتواصل**، ص13.

لقد أصّل الغرب ذاته وحضارته انطلاقا من أصولٍ فلسفيةٍ، دينيةٍ وتاريخيةٍ. . . متعدّدة، وكلّ هذا التأصيل نتج عنه ظهور "المركزية الغربية" التي قِوَامُهَا أساساً النسق الثقافي المتعالي وليس التمركز الجغرافي، رغم تجلّي هذا الأخير داخل هذه المركزية، إلّا أنّ الغالب على التمركز الغربي، إنّما هو تمركز ثقافي، لهذا أكّد عبد الله إبراهيم أنّ «الثقافة وسيلة خطيرة وفعّالة لأنّها الأكثر من غيرها قُدرةً على تثبيت التصوُرات والقِيَم والرُّؤى وترسيخ المرجعيات الفكرية التي تصدر عنها المواقف، إلى ذلك قدرتها على اختراق الحواجز واجتياز الموانع وبتوسيع وسائل الاتّصال الحديثة أصبح من الصعب الحديث عن ثقافات غير قابلة للاختراق»[30].

يظهر أنّ للثقافات دورا هامّاً وخطيراً -في الآن نفسه- في تشكيل الحضارة وتميّزها، وفي اختراقها للحضارات والثقافات الأخرى وصوغها على شاكلتها، ومادام هذا هو دور الثقافة لَزِمَ الاهتمام بها، بل وإغناؤها حتى تستطيع حمايةَ ذاتها من غزو الثقافات الأخرى وليس انتظار من يدافع عنها وعنّا من داخل الثقافة الغازية، وإن كان هذا الأمر من جهة أخرى ينمّ عن فهمٍ ووعيٍ جادٍّ بخطورة الأمر، يقول نور الدين أفاية «ففي نفس الوقت الذي بدأ الغرب يتوسّع عبر العالم لفرض نموذجه الاقتصادي والحضاري العام على الحضارات الأخرى، برزت من داخل الثقافة الغربية أصوات وكتابات تُعْلِنُ انحطاط أو انحدار الغرب، واحترام الثقافات الأخرى ولا سيما الثقافة العربية الإسلامية، كما هو الشأن عند شبنغلر أو عند توينبي»[31].

وفي المقابل تضافرت جهود كثيرة للإعلاء من شأن الغرب في مختلف مكوناته وتفاصيله، فتم الرجوع إلى "نظرية الطبائع العرقية" للقول بأفضلية العرق الأوربي/الآري، على باقي الأعراق وهذا ما قاد إلى نتيجة غاية في الخطورة «فقد حدِّدَت "هويّات" الحضارات، وذلك أدّى إلى تمرين عبثي بسبب الإفراط في تبويب الشعوب، ولم يقتصر دورها السلبي على الشعوب

(30) عبد الله إبراهيم، **المركزية الإسلامية**، ص19.

(31) محمد نور الدين أفاية، **المتخيل والتواصل**، ص112.

غير الأوربية، إنّما طال أثرها شعوب أوربا... وقد أخذت لها وجهاً معاصراً هي العنصريّةُ الثقافية القائلة بأنّ الحضارة الغربية الحديثة تظلّ ثابتة ومتمحْورَةً حول نواة واحدة من القيم التي لا تتغيّر بتغيّر الظروف»(32).

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل تعدّاه إلى أبعد من ذلك، فبالرغم من «أنّ نظريّة الطبائع العرقية حاولت تأصيل ذاتها من خلال الارتباط بمضمون نظرية أرسطو... إلا أنّها في الحقيقة أعادت تنظيم العناصر المكوّنة لها بما يوافق ممارساتها ضمن المؤثّرات الحديثة، فشرعيّتها التاريخية ما هي إلّا إطارٌ عام لشرعيّتها الواقعية التي كانت تستمدّها من واقع علاقة الغرب الحديث بالعالم... بـ "الآخر" الذّي ظهر على أنّه في انتظار دائم لوصول نسغ الحياة إليه»(33).

كما أنّ التأصيل الفلسفي، عمل على إيجاد تناسق وتراسل محكم بين الفلسفة الإغريقية والفلسفة الغربية الحديثة، تأكيدا على نقاء الأصل وتفوّقه، وكذا استمراريته وتواصله، يقول عبد الله إبراهيم «لقد سعى تاريخ الفلسفة الغربية، بتأثّرٍ من منهج "الوحدة والاستمرارية" إلى أنْ ينظر بطُهرانية إلى فلاسفة الإغريق ومأثوراتهم، ومارس ضغطا لا يضاهى من أجل بثِّ روح الوحدة والتماسك والاطّراد في أفكارهم، وهو أمرٌ بحاجةٍ إلى إعادة نظرٍ شاملةٍ بكل الأسس والمعايير التي قام عليها»(34).

يبدو أنّ التأصيل الفلسفي مشكوك في أمره، كونه يقوم في الأساس على "منهج الوحدة والاستمرارية" الذّي ظهر في القرن الثامن عشر، مقرّراً بأنّ تاريخ الغرب هو تاريخ مستمرّ منذ اليونان إلى العصر الحديث، وثَبَتَ من قبل(*) بأنّ هذا المنهج جاء من أجل ترسيخ مبدأ الوحدة في التاريخ والفكر الغربيين، كما ثبتت هشاشة هذا الطرح وتناقضاته التي تنَخُرُ جسده من كل جانب.

---

(32) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، ص26.

(33) المصدر نفسه، ص235.

(34) المصدر نفسه، ص186.

(*) تمّ التعرض إلى هذا المنهج وخصوصيّاته في الفصل الأول من هذا البحث.

ولقد قاد مثل هذا «التعسّف في عملية التأصيل والبحث عن نقاء مطلق موهوم، قاد إلى ظهور وسيادة النظرة الهيراركية التي وضعت فلسفة عرقية متعصّبة، قائمةً على تمجيد التفاوت بين المجتمعات، الأمر الذي غذّى المخيال الغربي بإمكانات كبيرة في عمليّة التركيب المُشَوَّهَةِ التي تمّ اصطناعها للمجتمعات غير الأوربيّة والتي تخالف حقيقتها. . .»[35].

ويفنّد ذلك التعسّف في التأصيل الفلسفي أيضاً، ما قاله كل من دولوز وغتاري، من أنّه إذا «كانت الفلسفة قد ظهرت في اليونان فذلك جاء نتيجة احتمالٍ بدل ضرورة، نتيجة محيط أو وسط بدل أصل، نتيجة صيرورة أكثر ممّا هو نتيجة تاريخ، نتيجة جغرافيا بدلا من تأريخ مرحلة، نتيجة نعمة بدلا من طبيعة»[36].

ومن بين أهمّ التمركزات التي عُرِفَ بها الغرب أيضا، "التمركز حول العقل"، حيث «جعلت الممارسة الفكرية العقل هو المركز، وما العالم إلا تجلّيات من تجلّياته اللّانهائية، ودعّمت الميتافيزيقا الدينية هذا المفهوم، بإعطاء العقل بعده الإلهي، فدمجت فكرة "اللوغوس" و"الله" أو أنّها طوّرت ذاك إلى هذا، وتمركز التفكير كلّه حول قضيّة العقل بحيث انحسر الاهتمام بالبعد الواقعي والفعلي للأشياء، وظلّ الفكر الغربي منذ بداياته الإغريقية يدفع إلى واجهة الاهتمام بهذا الموضوع، الأمر الذي أفضى إلى تمركز حول مفهوم العقل، جعل كثيرا من الفروض والإجراءات والنتائج المتّصلة به على أنّها حقائق ثابتة»[37].

وبسببٍ من هذا التمركز تمّ إقصاء العديد من الممارسات الفكرية التي لا تتقيّد بشروطه، لأنّ العقل بتمركزه حول ذاته، نصّب نفسه حَكَماً على كلّ شيء، حتى إنّه جعل من نفسه والحقيقة شيئاً واحداً. هذا ما حدا بـ"هابرماس Habermas" لإعادة تحليل النّزعات الفلسفية الرّئيسية من أجل

---

(35) عبد الله ابراهيم، **المركزية الغربية**، ص27.

(36) جيل دولوز وفيليكس غتاري، **ما هي الفلسفة**، ترجمة مطاع صفدي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1997، ص109.

(37) عبد الله ابراهيم، **المركزية الغربية**، ص325.

إبراز خطاب "المركزية المعرفية/التمركز حول العـقل "TheLogocentrism" ، المهيمنة على الفكر الغربي، يقول «إنّ الانطولوجيا تمركزت حول الذات التي تتمثّل الأشياء، وتحليل الصفة تمركز حول الخطاب البياني للوقائع، أي أنّ العقل عانى دائما من هذه المحدودية في النظرة، وهو ما ينبغي الآن الخلاص منه والانفتاح على نظريّة في الفعل التواصلي تحيط بالمجتمع وتعدّد زوايا الرّؤية فيه وإليه»[38].

معنى هذا أنّ هابرماس يدعو إلى تجاوز تلك المركزية المعرفية، وذلك من خلال طرحه لبديلٍ يقوم أساسا على "مفهوم التواصل" ، بغية إغناء الفكر بالحوار والابتعاد عن ذلك الانغلاق والعزلة اللذين يتميّز بهما النسق العقلي المتمركز، لقد اقترح هابرماس "العقل التواصلي" بدل "العقل الأداتي" الذّي شاع في الغرب الحديث، مصيّراً كل شيء أداةً ووسيلةً لتلبيةِ رغباتٍ معيّنة، بل صارت معه المادة هي المركز والهدف والباقي أطراف، مختزلا الإنسان في العناصر الطبيعة الأخرى، لا فرق بينه وبينها، ليس هناك خصوصيّة بل كل ما في الواقع متماثل.

ويبدو أن التمركز العقلي قد وجد الظروف مناسبة للتحقّق والتكوّن في كنف الميتافيزيقا، التي غذّت ورعت هذا التمركز حتى صار على ما هو عليه، بعد أن كان مجرّد تمركز صوتي Phonocentrism يعطي أولوية للصوت على حساب الكتابة، وبالرغم من «أنّنا لا نستطيع أن نتخيّل "نهاية" الميتافيزيقا أو أن نضع لها حدّاً، فإنّ بوسعِنَا أن نعمل على انتقادها من الداخل بالتعرّف على النظام الهرمي الذي أقامته، وبقلب هذا النظام رأسا على عقب»[39] حسب ما يرى جاك دريدا.

ورغم أنّ التشابه الإجرائي واضح بين كلٍّ من دريدا وهابرماس إلّا أنّ هناك اختلافا هامّاً بينهما لا يمكن إغفاله، يذكر عبد الله إبراهيم، أنّ

---

(38) Habermas, Theorie de l'agir comumicationnel، نقلا عن مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، ص243.

(39) جون ستروك، «البنيوية وما بعدها، من ليفي شتراوس إلى دريدا»، ترجمة محمد عصفور، **عالم المعرفة**، الكويت، 1996، ص207.

هابرماس «في نقده للعقل الغربي لا يلتقي إجرائيا مع النقد الذي دشّنه "نيتشه" وهايدغر ودريدا لأنّ ذلك النقد مازال أسير فلسفة الذات، فالبقاء في الفضاء النقدي لفلسفة الذات يقود في نهاية المطاف إلى عقل متمركز حول الذات، فيما يرى هابرماس عقلا تواصليا يتجاوز الذات الضيّقة ليكوّن نسيجاً من الذوات المتواصلة التي تتجاوز ذاتيتها، لأنّها ستكون متّصلة - مُشَكّلة في الوقت نفسه - بذات رمزية هي خلاصة الذوات بعد أن اندرجت في علاقة تواصلية»[40].

ويمكن القول إنّ أعظم مظهر تجلّت فيه المركزية الغربية، هو ما يسمّى اليوم بـالعولمة، أو الكونية. . .التي ظهرت في القرن العشرين، وعبّرت بصورة مباشرة عن الطموح الكبير الذي كان الغرب يسعى لتحقيقه منذ بداية حضارته، وصار هذا المفهوم/ الظاهرة، هو المتحكّم الأوّل في عديدٍ من القضايا والمسيّر لمختلف الشعوب والبلدان. لقد رفعت العولمة «شعار توحيد القيم والتصوّرات والرّؤى والغايات، والأهداف بدلاً عن التمزّق والتشتّت والفُرقة وتقاطع الأنساق الثقافية، ولكنّ العولمة في دعواها هذه إنّما تختزل العالم إلى مفهوم وتتخطّى حقيقته باعتباره تشكيلا متنوّعا من القوى والإرادات والانتماءات والثقافات والتطلّعات، لأنّ توحيدا لا يقرُّ بالتنوّع سيؤدّي إلى توتّر يفجّر نزاعات التعصّب المغلقة. . .»[41].

لا يمكن اعتبار العولمة سلبية بصورة كلية، لأنّها حقّقت بعضاً من الأمور التي تحسب لها لا عليها، فقد جعلت العالم "قرية كونية" خاصّة مع تطوّر وسائل الاتّصال الحديثة والانترنيت، كما ساهمت في فك العزلة عن كثير من البلدان، غير أنّ هذه العولمة أو الكونية «لا هويّة لها، بل إنّها هي التي تحدّد اليوم كل هويّة، على هذا النحو يغدو الانخراط فيها أو عدم الانخراط، ليس وليد قرار إرادي يتّخذه فاعل سيكولوجي أو هويّة ثقافية، وإنّما هو قدَرٌ تاريخي يرمي بإنسان اليوم في الكون، وبالفكر في الكونية»[42].

---

(40) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، ص357.

(41) عبد الله إبراهيم، **المركزية الإسلامية**، ص28.

(42) عبد السلام بنعبد العالي، **لعقلانية ساخرة**، ص40.

كان هناك إذن تمركزات كثيرة داخل الغرب، بالإضافة إلى الخطابات المتنوّعة التي عملت على تأصيل تلك التمركزات مثل: الخطاب الاستشراقي والخطاب الاستعماري والخطاب الديني ومقولات صدام الحضارات ونهاية التاريخ... وغيرها، وجاءت الحداثة وما بعد الحداثة لتقف في قمّة هذا الهرم، بدعوى حل المشكلات وتحقيق الآمال والطموحات، ولكن «ولئن ذوّبت نزعات الحداثة والعولمة بعض التخوم الرّمزية الفاصلة بين التجمّعات القومية والعقائدية، وفكّت الانحباس التقليدي المتوارث فيها، فإنّها بذرت خلافا جديدا تُمثّله مفاهيم التمركز والتفوّق والتفكير بسيطرة نموذج ثقافي على حساب آخر، وهو أمر نشّط مرّةً أخرى المفاهيم التناقضية، السجالية التي تخمّرت في طيّات القرون الوسطى، وصارت تُبْعَثُ اليوم بصورة إشكاليات الهويّة والخصوصية والأصالة»[43].

وهكذا لم يستطع الغرب أن يتجاوز مختلف المركزيات الثقافية التي كوّنت هويّته، بل إنّه بسبب كثير من الظروف الاقتصادية والفكرية والعلمية، «وجد الغرب نفسه يتمدّد على الكرة الأرضية، وكل ذلك جعله بحاجة إلى تفسير ذاته وتقديمها للآخرين على أنّها عملية تكوّن ذاتية، وحيثما وصل "الرجل الأبيض" كان يحمل معه انتماءً عرقيا ودينيا وثقافيا يضعه في مرتبة أعلى بكثير من أولئك الذين ينتظرون منه أن "يخترق" سُكُوَن انتمائهم العرقي والديني والثقافي، ومن المعروف أنّ السّلوك الاجتماعي يُوَلِّدُ أحيانا نزعات منغلقة أو استعلائية أو تعصّبية بحسب الحالة التاريخية»[44].

غير أنّ هذا لا يبرّر للغرب مختلف الاقصاءات والإلغاءات التي قام بها اتجاه الآخر، مهما كان ذلك الآخر، ولا شكّ أنّ هذه التمركزات ناجمةٌ عن انحراف في التوجّه الفكري والعلمي داخل هذه الثقافة، فالكثير من الوعود التي قطعتها الحداثة على نفسها قد أخلفتها، بل إنّها جاءت بنقيضها تماما في كثيرٍ من الأمور، حتّى طموحات أهلها لم تُلَبِّها، إلّا أنّ ما يمكن أن يُحسب للثقافة الغربية، هو أنّها لم تكتف بتأصيل ذاتها فقط وإنّما دخلت

---

(43) عبد الله إبراهيم، **المركزية الإسلامية**، ص15.

(44) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، ص231.

في إطارٍ من النقد الذاتي، الذّي ساهم في ناحية من النواحي بكشف ملابساتها وتناقضاتها. ولقد استطاع الناقد عبد الله إبراهيم أن يقدّم لنا صورةً متكاملةً - تقريبا - عن ظاهرة التمركز الغربي وحيثيات تشكّلها وجلّ المرجعيات التي ضُخَّتْ داخلها، لأجل إخراجها على الصّورة الموجودة عليها في الزّمن الحاضر، مشيرا إلى تلك الصورة النمطيّة التي شكّلتها عن هذا الزمن إرضاءً لرغباتها واستجابةً لنزواتها. فماذا عن المركزية الإسلامية؟ وما مدى حضورها وتأثيرها في الوسط الثقافي العربي؟وهل استطاع النقد والناقد أنْ يتعرّف ويُعرِّفَ بأصولها ومرجعيّاتها التي نهضت عليها، وهل تعرّضت هذه الظاهرة للنقد سواء من طرف أهلها أم من طرف المفكّرين الآخرين؟.وما هي المزالق التي وقعت فيها؟.

بالنسبة للمركزية الإسلامية، فالحديث عنها كما قدّمه الناقد، جاء بعد حديثه ودراسته للمركزية الغربية، كونها السبب الأوّل وراء تشكّل المركزية الإسلامية، كما أنّ هذه الأخيرة ظهرت في الزمن الحاضر، أو بالأحرى استُرْجِعَتْ مضامينها ومبادئها من الزمن القديم؛ زمن الحضارة العربية الإسلامية، للتخفيف من وطأة المركزية الغربية التي جثمت على صدر الذات والثقافة العربية الحديثة ككل.وإنْ دلّ هذا الاسترجاع على شيء، فإنّما يدلّ على أنّ «المعضلة ثقافية فكرية حضارية كأعظم ما تكون، وهي مقبض من مقابض أعراض النهضة العربية المنشودة، تراها تتوافر في مجالات عديدة، وقد تطّرد في أكثر الدوائر أهميّة وفي أعمقها خطورة»[45].

ولكنّ هذا الاسترجاع في المقابل، يأخذ دلالة إيجابية، تعي خطورة الوضع الذّي وصلت إليه الذات العربية الحديثة، لأنّها تعيش واقعاً متردّياً في مختلف مناحيه الاجتماعية والسياسية والفكرية، وفي ظلّ سيطرة الآخر الغربي، تم البحث عمّا يؤصّل لهذه الذات الجريحة/المنكسرة، حتى تستطيع -على الأقل -مقاومة جبروت الآخر ومطامعه.

يذكر سيد البحراوي واصفاً هذا الوضع قائلًا بأنّ «عقولنا الحديثة قد

---

(45) عبد السلام المسدي، **الأدب وخطاب النقد**، ص151.

بُنِيَتْ بِنْيَةً تابعةً لمثال آخر، إمّا أوربي، أو إسلامي، أمّا الإبداع والبحث عن مثال من قلب الواقع، فهذا أمرٌ لا تستطيعه عقولنا وإنْ استطاعت فإنّ قواهرَ خارجية تتمثّل في القوّة الاجتماعية، أو السياسية السائدة كفيلة بأن تقمعه، كما حدث في التاريخ الحديث كلّه»(46).

أي أن الوضع العربي صار منقسما، بين دعاة للحداثة ودعاة للأصالة، وضاع الإبداع في خضم هذه الثنائية التي انجرّت عنها ثنائيات ضديّة أخرى كثيرة، فكان «التيّار الأوّل يتطابق مع الآخر ويفكّر فيه وبه، وينسب إلى نفسه إشكاليات الآخر الثقافية، ويتبنّى مقولاته ومفاهيمه، ووجهات نظره في كل شيء، فيما يتطابق التيّار الثاني مع نفسه، ويعتصم بذاته في نوع من التجريد المطلق، الذّي تجاوز راهنيّة الحياة سعياً وراء لاهوتٍ جديدٍ تتطابق فيه المقدّمات مع النتائج بمعزل عن المتغيّرات التي لا يمكن تجاوزها بأيّ حال من الأحوال»(47).

ويبدو أنّ عبد الله إبراهيم - من خلال هذا القول- يرفض تمامًا مقترحات التيّاريْن معًا، معتبرا دعاة التراث متجاوزين "راهنية الحياة"، وواقعين في مطابقة واعتصام بالذات تنمّ عن العيش داخل ماض، مرّ بأطروحاته وأفكاره. إنّ خطاب التأثيل/التأصيل يُخفي «الخوف من الآخر وانجازاته المعرفية والعلمية، وينهض على إيديولوجيا الحفاظ على هويّة ثابتة نقية لا تشوبها الشوائب، وهو خطاب ميتافيزيقي مؤسّس على ثنائية: الذات/الآخر، التي تفترض الذات كمركز ميتافيزيقي جامع للوجود والعالم والتاريخ»(48).

والأمر نفسه يَصْدُقُ على دعاة الحداثة الغربية لأنّ «تجريد الغرب من بُعده الواقعي، والارتفاع به إلى مصافّ النموذج المجرّد الذّي يجب أنْ يُقتدى، والدفع باتجاه تقليده ومحاكاته هو نوعٌ من "التغريب" الذي يقوم

(46) سيد البحراوي، **البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث**، ص115.

(47) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، ص7.

(48) عمر كوش، **أقلمة المفاهيم**، ص52.

على اعتبار مدّ المؤثر الغربي إلى كلّ مجالات الحياة باعتباره مؤثّراً إنسانياً خالداً»[49].

يظهر أنّ كلا التوجّهيْن واقعان في تمركزٍ حول الذات، فالتوجّه الحداثي متمركزٌ حول الآخر الغربي، والتوجّه التراثي متمركز حول الآخر العربي - الإسلامي القديم، وتتجلّى المركزية الإسلامية من خلال هذا التوجّه الثاني، لأنّه يستعيد لحظة القوّة والتفوّق التي عاشتها الذات من قبل في عصر الحضارة الإسلامية، وذلك لتعويضِ حال الضّعف والوَهَنِ الذّي تعيشه الذات العربية المعاصرة.

من أجل هذا كلّه رأى عبد الله إبراهيم «أنّه ليس من الصّعب فقط استدعاء نموذجٍ أنتجته سجالاتُ القرون الوسطى وفروضها وتعميمُه على الحاضر، إنّما من المستحيل تطبيق فهمٍ مختزلٍ وهامشيٍّ للإسلام أنتجته العصور المُتَأَخِّرَة، فهمٌ يقوم علىٰ التمايز المذهبي والتعارض الطائفي. . .[كما] لا يمكن تبنّي نموذجٍ لمجرّد الرّغبة فيه، فذلك أَدْخَلُ بباب المحالات، فلابدّ من كفاءة وتنوّع يفيان بالحاجات المتكاثرة للنّاس»[50].

يقول الناقد باستحالة تبنّي نموذجٍ معيّنٍ وتطبيقه تطبيقاً حرفياً، كما يأخذ على الذين تبنّوا ذلك الفهم المختزَل للإسلام- تطبيقهم إيّاه ومُنَاداتهم له- رغم أنّه فهمٌ قائم على التعارض والتمايز المذهبي، كما أنّ الرّغبة في نموذج ليست معيارا لتبنّيه، إلّا إذا توفّر في هذا النموذج ما يؤهّله لمسايرة التطوّرات الحاصلة، ولعل هذه الخصائص التّي يشترط الناقد توافرها في النموذج الإسلامي مَوْجُودَةٌ فِيهِ حقا، إلّا أنّ الفهم الضيّق له جعله يُخْتَزَلُ في مجرّد طُقُوسٍ تعبديةٍ لا تخرج عنها، دون أن نعني - البتّة - رفض تلك العبادات أو الإنقاص من قيمتها.

لقد تجلّت المركزية الإسلامية في أعظم تجلٍّ لها من خلال التمركز حول الدين الإسلامي وبالتحديد حول القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة،

(49) عبد الله إبراهيم، **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**، ص51.

(50) عبد الله ابراهيم، **المركزية الإسلامية**، ص17.

حيث استطاع القرآن الكريم أن يقدّم رؤية خاصة للوجود، كما استطاع أن يحوز مرتبة الإعجاز اللغوي والدلالي... وكذلك كان شأن الحديث النبوي، لأنّه كلام ربّاني على لسان رّسوله صلّى الله عليه وسلّم، رغم ما تطرحه هذه الفكرة من جدل واسع بين العلماء المسلمين.

وبسبب هذه المكانة التي يحتلّها القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف فإنّ «... "مركزية الوحي"، ممثّلةً بالقرآن والحديث، استندت إلى قوّة خاصّة جوهرها الرّؤية الدينية للعالم منذ خلقه إلى فنائه، وضمن مسيرة العالم هذه رَتّبَت الرّؤية الدينية شؤون الخلق الفكرية والاجتماعية والتاريخية...الخ، ومن ذلك، فإنّها أحلّت الوحدة محلّ التشتّت وأقصت مظاهر الضّياع التي سبقت لحظة انبثاق تلك الرؤية، وقامت بإضفاء معانٍ على أحداث، وسلبِ دلالاتٍ من أحداث أخرى، وجعلت الكون والخلق بعامة ينتظم في سياقٍ يطابق منظورها، فوقعت أحداث التاريخ الماضية والآتية تحت طائلة المعنى المفرَد الذّي جاءت به الرّؤية الدينية، وأفضى ذلك إلى إقصاء كلّ ما يتعارض وماهية تلك الرؤية، وإضفاء مقاصد جديدة على الأحداث التي يمكن أن تكون أصولاً لتلك الرّؤية، فأعيد ترتيب كل شيء مجدّدا وِفْقَ المعايير الدينية وبذلك تأسّست المركزية الدينية التي أصبح العالم بموجبها، منذ الأزل إلى الأبد، كتابا مفتوحا لا ينطوي على شيء مجهول، وينبغي قراءته قراءة جديدة»[(51)].

تعمّدت إيراد هذا النص الطويل - نوعاً مَا - لأنّه يُلخّص رؤية الناقد عبد الله إبراهيم للمركزية الدينية داخل الحضارة العربية الإسلامية، حيث بدأ حديثه عن تلك المركزية الدينية بالإشارة إلى جوهرها، وهو "الرؤية الدينية للعالم"، مؤكّدا أنّ هذه الأخيرة هي المسؤولة عن ترتيب شؤون الحياة المختلفة ويضرب لذلك أمثلة، فمثلاً: أنّها أقامت "الوحدة محلّ التشتّت والضياع"، "أضفت دلالات وأقصت أخرى"، "طابقت بين الكون والخلق وبين منظورها"، وبالتّالي أعيدت صياغة التاريخ العربي والموروث الثقافي

(51) عبد الله إبراهيم، **التلقي والسياقات الثقافية، بحث في تأويل الظاهرة الأدبية**، **منشورات الاختلاف**، الجزائر، ط2، 2005، ص91-92.

وفق هذا المنظور أيضا، وتمّ إقصاء كلّ ما يخالف "ماهية تلك الرؤية"، هكذا تأسّست- كما يذكر عبد الله إبراهيم - تلك المركزية الدينية الإسلامية.

ويذكر الناقد في موقف آخر أنّه «من بين أهمّ ما أعيد النظر فيه هو صياغة الموروث الثقافي الذي يكوّن نسيج الذاكرة العربية قبل الإسلام صوغاً جديداً، فقد صحّح القرآن التصوّر المتوارث عن الماضي وأورد أخبار الأمم السابقة، بما يجعل كل ذلك جزءا من تصوّره الجديد للعالم، وفي ذلك أحلّ منظومة قِيَم مختلفة محلّ المنظومات القيميّة القديمة، ومن الطبيعي أنْ تتهدّم المكوّنات الثقافية التي تنهض عليها تلك المنظومات سواء كانت أخلاقية أو دينية، لقد أوجد نوعاً من التاريخ الدائري... وجعل صيرورته مقترنة برؤيته للوجود، وأصبح كل شيء في العالم يكتسب أهميّته ليس من خصائصه الذاتية، إنّما من طبيعة علاقته بالمركزية الدينية...»[52].

ينطوي هذان القولان على جانب كبير من الصحّة، فمركزيّة الوحي أعادت صياغة كل شيء، بما فيها المفاهيم والخطابات حتى تُوَافِقَ رُؤيتَها الخاصّة، وبالتّالي ربطت جميع المنظومات بهذه الرؤية الجديدة، وصار كلّ شيء يخضع للمنظور الذّي يحكمها، غير أنّ ما يغيب عنهما هو حقيقة هذا الدّين، التي تكمن أساسا في التنوّع والاختلاف والدّعوة للتجديد والتغيير، بالرغم من أن الناقد يقرّ بهذا الأمر في موضع آخر، حينما كان بصدد نقد دعاة الهوية التقليدية المميّزة، الذّين «قدّموا قراءةً هشّة للإسلام تقوم على فهمٍ مدرسيٍّ ضيّقٍ له، يُعْنَى بالطقوس والأزياء والتمايز بين الجنسيْن والحلال والحرام... وَحَجْبِ فعاليّة العقل المجتهد والذّعر من التحديث في كل شيء... وإنتاج أيديولوجيا استعلائية متعصّبة لا تأخذ في الاعتبار اللّحظة التاريخية للشعوب الإسلامية ولا العالم المعاصر.... وحجبوا عن الإسلام القيم الكبرى التّي اتّصف بها كنسقٍ ثقافي يقرّ بالتنوّع والاجتهاد، ويحثّ على التغيير والتجديد»[53].

فالسلبية إذن غير متعلّقة بالوحي في حدّ ذاته، وإنّما هي مرتبطة بالفهم

---

(52) المصدر السابق نفسه، ص92.

(53) عبد الله ابراهيم، **المركزية الإسلامية**، ص16.

المغلوط أو المختزل له من طرف بعض المسلمين، وإنْ كان الدّين الإسلامي قد قَدَّمَ رُؤيةً خاصة لكلّ شيء، فهو لم يفرضها بالقوة، وإنّما ترك الحرية في اعتناقها أو رفضها، قال لله تعالى: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ»(القرآن الكريم، سورة البقرة256)، هذا ما يُخفف حدّة الصورة التي تُقَدَّمُ بها المركزية الدينية الإسلامية من طرف الناقد، فلا جدال حول وجود تمركز ديني إسلامي، ولكنّ الخلاف هو حول صورة ذلك التمركز، والدليل على ذلك اختلاف- رغم التشابه في بعض الأمور- التمركز الديني الإسلامي عن التمركز الديني المسيحي، خاصّة في طريقة انتشاره والصورة التي اكتمل بها معه التمركز.

لقد أورد الناقد أيضا بعض الأحاديث التي تؤكّد فضل العلم الديني ولا تتحدّث أبدا على العلوم الأخرى وفضلها ومنها التعبير الإبداعي في الشعر والنثر، يقول «وكان يُنظَرُ إلى ذلك التعبير بوصفه "بدعة" وعدّ كل ما لا ينهض على واقعة محدّدة، لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالدّين بدعة، وبُذِلَ جهدٌ كبيرٌ لإقصائه وإقصاء مصادره الإلهامية، وَوُصِفَ بأنّه ضربٌ من التخليط. . . »[54].

رغم صحة ما قاله الناقد من إعطاء أفضلية للعِلْم الدّيني على سائر العلوم، إلّا أنّ الناقد يورد فقط الأحاديث التي تخدم فكرة الإقصاء الذّي تقوم به المركزية الدينية للتعبير الإبداعي مثلا، ولم نجده يتكلّم عن الأحاديث الكثيرة المشهورة التي تشي باهتمام واضح بذلك التعبير والاعتراف بقيمته وتأثيره الساحر في نفسية المستمع/ المتلقي، مما ينفي عنه ذلك التهميش والإقصاء المزعوم من طرف الناقد .

ويعاضِدُ فكرة أنّ الدّين الإسلامي ليس سلبيا في مركزيته وإنّما تلك السلبية التي تتّصف بها المركزية في الغالب إنّما هي ترجع إلى الممارسات الإنسانية الـتّي تُعَدُّ المسؤول الأوّل عن ذلك الانحراف في الدلالة والتوظيف، وهذا ما يقوله عبد الله إبراهيم نفسه «صحيح أنّ القرآن قد قدّم

(54) عبد الله إبراهيم، **التلقي والسياقات الثقافية**، ص93.

رؤيةً كتابيّةً تأويليّة للكون، تعتمد ثنائية القلم/اللوح المحفوظ، ومَنْحِ سمة الديمومة للكتابة، وجعل الكون نتاجا للخطاب الإلهي، لكنّ تلك الرّؤية لم تتحوّل إلى ممارسة بل على نقيض ذلك، فإنّ ثنائية النطق/السمع التي دعّم وجودها الرّسول، هي التّي استأثرت بالاهتمام، وقد استندت هذه الدعوة إلى معنى كلام الله الذّي دُوِّنَ لفظه، وصارت الكتابة وسيلة لحفظ الألفاظ الدالة على المعاني المتعالية فيه، ولم تتحوّل إلى فعاليةٍ إنشائيةٍ خاصّة تعبّر عن عالمها، بل كانت تحيل باستمرار على لفظ...»[55].

ولكنْ ما الذّي جعل تلك الرؤية الكتابية للكون تنحرف عن مسارها وتُصْبِحَ ملتصقة باللفظ؟ وهل ذلك الانحراف الذي تمّ، هو انحراف ذاتي خاص، أم هو تدخّل العربي/المسلم في تلك الرؤية وتكييفها/تأويلها حسب رؤيته المستمدة أصلا من فهمه للدّين؟ لابد إذن من فصل هذا الأمر عن ذاك، حتّى نستطيع أن نُنْصِفَ مقاربة الظواهر وليس من دعوى التمركز أو الانتصار لها.

هذا ويذهب أحد الباحثين الآخرين، في صدد حديثه عن المركزية الإسلامية للقول من أنّ «نظرية السّرقات وطبقيّة الشعر... ما هي إلّا انحيازات مُعْلَنَةٌ إلى ثقافة مركزية، قُرَشِيّة ذوقا أوّلا، منها تتناسل مقبولات الذائقة إزّاء القصائد قبل الإسلام وبعده، قُبَيْلَ الاهتزاز الذّي جاءت به الثقافات المتداخلة التي يصعب معها استمرار هذه المركزية»[56].

وهذا حديث عن بعض تجلّيات وآثار المركزية الإسلامية المرتبطة بالمكان/ قريش، من خلال تفضيل الشعر والشعراء القرشيين على سائر الأشعار والشعراء، غير أنّ هذه الأفضلية لا تلبث أن تزول بسبب تغيّر المركز الجغرافي وتداخل الثقافات الأخرى.

وبتوجيه من المركزية الإسلامية، كانت العلاقة بين الأنا والآخر، يلفُّها الغموض والالتباس في أحايين كثيرة، فلقد استمد التصوّر الشائع عنهما

(55) عبد الله إبراهيم، **السردية العربية**، ص241.

(56) محسن جاسم الموسوي، **النظرية والنقد الثقافي**، ص53.

«حيويّته من المركزية الدينية، أي تلك البؤرة التي تنبثق منها قيم الحقّ إلى الأبد... قيم الآخر هي موضوع لحكم القيمة وقليلاً ما استأثرت بوصف موضوعي... لقد تمّ تخطّي الإنسان كذات وصار التركيز عليه كموضوع للقيم الدينية تتخطّى البعد التاريخي، ولها قدرة الشمول والديمومة والثبات لأنّها قيمٌ مكانيةٌ وليست زمانية»[57].

ولا شكّ أنّ الاختلاف بين قيم الأنا وقيم الآخر تؤدّي بالضرورة إلى تفضيل قيم على أخرى وبالتّالي يُوضَعُ طرفٌ (الأنا مثلا) في مرتبة أعلى من مرتبة الطرف الآخر وهذا ما ستكون له نتائج سلبية على الطرفين ولكن ممّا تنبغي الإشارة إليه مجدّدا، هو أنّ الصورة المشكّلة للآخر من طرف الأنا لم تكن سلبية بالمطلق وإنّما كانت تتّصف - في كثير من الأحيان- بالموضوعية والإنصاف.

يمكن القول إنّ هذا هو نقد المركزية الإسلامية كما قدّمه عبد الله إبراهيم في أطروحاته، بالإضافة إلى إشارته للتمركز الجغرافي الذي تغيّر من منطقة إلى أخرى، وبالتّالي لم يكن تأثيره كبيرا داخل المركزية الإسلامية الشاملة، ولا بد من الإشارة من أنّ "المركزية الإسلامية" بهذه التسمية لم تتعرّض بعدُ - كظاهرة ثقافية - إلى النقد الكافي الذي يُظْهِرُ خصائصها وتناقضاتها، ولم يجد الباحث - في حدود علمه - من الباحثين العرب من طَرَقَ باب المركزية الإسلامية بالتحليل والمناقشة سوى الناقد عبد الله إبراهيم ونورالدين أفاية - نوعاً ماً- أمّا باقي الباحثين الآخرين فتعرّضوا لها بصفة عابرة غير مُرَكّزَة، ممّا جعل منها ظاهرة مُبْهَمَةً في كثير من جوانبها وتحتاج إلى مزيد من البحث والتنقيب.

وما يمكن أخذه على الناقد عبد الله إبراهيم أنّه لم يُشِرْ إلى اختلاف المركزيتين، ولم يقدّم لنا تلك الاختلافات التي ما من شك بأنّها موجودة، وكأنّ المركزية الغربية والمركزية الإسلامية شيء واحد، إلّا أنّه في أحد الحوارات التي أُجْرِيَتْ معه يُجِيبُ عن هذا التساؤل بقوله «الاختلاف بين

(57) عبد الله إبراهيم، **المركزية الإسلامية**، ص40.

المركزيتين الغربية والإسلامية، هو أنّ الأولى انخرطت في ممارسة نقد ذاتها، فأدرجت نفسها في التاريخ، فيما حبست المركزية الإسلامية خلف حواجز لاهوتية ورفضت ممارسة النقد، ولعلّ أوّل ما يحتاج إليه هو النظرة التاريخية لتتخطّى حبسة الأنا وصولاً للاعتراف بالآخر»[58].

فالنقد إذن هو الفيصل بين المركزيتين، وممارسة ذلك النقد هو السبيل الوحيد للذات العربية الحديثة لأن تتجاوز مركزيّتها، ، وتصل إلى مرحلةٍ تتحاور فيها مع الآخر، بل إنّها تعترف به، غير أنّ حديثاً كهذا لا يمسّ جوهر الاختلاف بين المركزيتين، كما أنّه لا يعكس درجته، فرغم تشابههما في الطبيعة العامّة إلّا أنّهما متمايزيْن في كثير من الأشياء مثل: ركائز ومقوّمات كلّ مركزيّة، كما أنّ المركزية الغربية أخذت شكل نظريّة قائمة بذاتها، في حين كانت المركزيّة الإسلامية عبارة عن أمشاج هنا وهناك، ولم تتجلّ إلّا في تلك الإقصاءات التي قامت بها. . . الخ.

وبالإمكان عدّ ما قاله الناقد-استناداً إلى رأي كافين رايلي- عن حقيقة التمركز الغربي من أنّه فكرة أيديولوجية وليست معرفية، فَرْقاً جوهرياً آخرَ من الفروق التي تَفْصِلُ بين المركزيّتين، لأنّه «ما من مجتمع آخر، أنتج مجموعة من الشعراء والفلاسفة والدبلوماسيين المؤمنين بالعنصرية كتلك التي أنتجتها الطبقة الحاكمة الأوربية والأمريكية وما من مجتمع آخر ربط بين قِيَمِهِ الدّينية والخلقية والاجتماعية والشخصية وبين العنصرية هذا الربط الوثيق ولعلّ هذا وحده ينهض دليلاً على مدى شمولية الاستغلال العنصري الغربي، لقد ألحّ الغربيون كثيرا وطويلا وبشدّة قائلين: إنّ ما يفعلونه لم يكن إلّا أمراً طبيعياً»[59].

---

(58) عبد الله إبراهيم، «العقلانية، والعنف، والهوية، ونقد المركزيات الثقافية»، حوار عدالت عبد الله سيروان، ضمن: **مجلة نزوى**، ع50، 2007.

http://www, nizwa, com/browse50, html, 07/50/2007

(59) كافين رايلي، **الغرب والعالم**، ترجمة عبد الوهاب المسيري وهدى حجازي، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، 1986، ص105-106، نقلا عن عبد الله ابراهيم، **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**، ص173-174.

ثالثاً: السرد وفكرة التمثيل الثقافي

اهتم الناقد عبد الله إبراهيم بجانب السرد، حتى أنّه أخذ منه، كما يُصرّح في الكثير من الحوارات والمقالات حوالي عشرين سنة، استطاع من خلالها أن يُقَدِّمّ قراءته الخاصة للموروث الحكائي العربي منذ القديم إلى اليوم، وقد أعاد جمع بحوثه حول السرد في كتاب واحد سماه "موسوعة السرد العربي"[*]، صار حوله جدل واسع بين النقاد والدارسين.

لن نركّز كثيراً على ما قام به الناقد من جهدٍ كبيرٍ في إعادة قراءة الموروث السردي العربي القديم والحديث، وإنّما سينصبّ الاهتمام على نقطة هامة جدّاً ألا وهي علاقة السرد بفكرة التمثيل الثقافي، هذه الفكرة التي تُعدّ من بين أهمّ الأطروحات في النقد المعاصر، ولابد من الإشارة أوّلاً إلى أنّ السرد المقصود هنا لا يتعلّق فقط بما هو شائع عن هذه التسمية، وهو المرويات الأدبية القديمة والحديثة، مثل سيرة الأميرة ذات الهمّة، وسيرة سيف بن ذي يَزَنْ وكليلة ودمنة، والرواية والقصة... وغيرها، وإنّما يُقْصَدُ بالسرد؛ كلُّ خطاب يُقَدّمُ لنا حكاية خاصّة عن ظاهرة أو قضية مخصوصة «فالسّردُ عموماً هو الخطاب المتّسع لحركة الإمبراطورية، سعيها الحثيث والمتّصل والمتسلسل والمنطقي والواسع لاحتواء الآخرين وامتلاكهم، وكلّ هذا لا يتحقّق في القصيدة، فيكون السرد المتّسع والمتنامي باستمرار، هو الإفصاح الأوسع لا عن طموحات المدن الكبرى وفئاتها البرجوازية فقط... وإنّما يُمْكِنُ أن يحتضن المشروع الإمبراطوري [المحلّي]، ذلك المشروع الذّي لابد أن ينبني على أساس اصطراع القوى والثقافات»[60].

وإن كان هذا التعريف لا يقدّم دلالة واضحة عن المقصود بالسرد هنا، إلّا أنّ المهمّ فيه، هو تأكيده على أنّ السّردَ خطابٌ؛ قد يكون مَصْدَرُهُ تمركزاً معيّناً، أو هامشيّة ما، فالسرد منتجٌ عامٌّ ولا يخصّ شعوباً دون أخرى.

(*) نشر هذا الكتاب عن دار: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، سنة 2005.

(60) محمد جاسم الموسوي، **النظرية والنقد الثقافي**، ص71-72.

يقول عبد الله إبراهيم في إطار حديثه عن السرد «إنّ السرد قوامه الأساس حكاية، والفرق بين المرويات السردية الشفوية والسرديات الكتابية فرقٌ في البنية والأساليب، وأشكال التعبير، والعوالم المتخيّلة التي تشكّل محتوى ذلك التعبير، وحين يتأزّم نوعٌ سرديٌ تبحث الحكاية عن بنية وأسلوب وشكل مختلف، وعالماً افتراضياً خاصّاً. فالمرويات الشفوية تمثّل في الغالب فكرةً اعتباريّةً تبلور تصوّرا تخيّليا عن عالمٍ مفترَضٍ ذي جوهر ثنائي التكوين. فيما السرديات الكتابية تُعْنَى بتمثيل عالمٍ ذي مرجعيات متنوّعة، بما في ذلك تفاصيل المكان والزمان وملامح الشخصيات وأنظمة الحدث»(61).

ويظهر جليّاً أنّ عبد الله إبراهيم يتحدّث هنا عن السّرد من ناحية الإبداع الأدبي، مُفَرّقاً بين الإبداع الشفوي والإبداع الكتابي، مُبْرِزاً خصائص كلٍّ منهما، إلّا أنّ التجلّيات السردية المختلفة لا تتضمّن السرد الإبداعي فقط، بل تتضمّن أدب الرحلة والتاريخ والخطابات الفلسفية والفكرية. . .وغيرها، هذا ما يجعل مثل هذه السرديات تأخذ أهميّة أكبر لأنّها تلعب دوراً كبيراً في صوغ العلاقة التي تربط الذات بالآخر، كما أنّها هي المسؤولة عن الصور المشكّلة لكلٍّ منهما، بالإضافة إلى العلاقة الحميمة التي تجمعها بظاهرة المركزية.

لم يكن للسرد في يوم من الأيام ضوابط وحدود صارمة وواضحة تُكبّل حركته وتنقص فعاليته، وحتى اليوم - رغم كل القواعد والقوانين التي وضعت للسرد - تبقى سلطته مكينة ودوره فاعلاً في رسم الصور وتجسيد المتخيّل. إنّ السّرد حقّاً «فعلٌ لا حدود له، يتّسع ليشمل مختلف الخطابات سواء كانت أدبية أو غير أدبية، يبدعه الإنسان أينما وجد وحيثما كان. . .[و] يرتبط السرد بأيّ نظام لساني أو غير لساني، وتختلف تجلّياته باختلاف النظام الذّي استعمل فيه. قدّم لنا العرب منذ أقدم العصور أشكالاً وأنواعاً

(61) عبد الله إبراهيم، السردية العربية الحديثة، المركز الثقافي العربي بيروت، ط1، 2003، ص7.

سرديةً متعدّدة، وتضمّن السرد الخطاب اليومي والشعر ومختلف الخطابات التي أنتجوها»[62].

يستند هذا الرأي على رؤية شاملة للسرد تجمع فيه بين ما هو أدبي وغير أدبي، ويتجلّى ذلك السرد في صورة معيّنة، من خلال التوظيف والاستخدام داخل حقل بعينه، ولقد وجد عبد الله إبراهيم، أنّ السرد العربي القديم ينتمي «إلى السرود الشفاهية، فقد نشأ في ظل سيادةٍ مطلقةٍ للمشافهةِ، ولم يقم التدوين، الذّي عُرِفَ في وقت لاحق لظهور المرويات السردية، إلّا بتثبيتِ آخرِ صورةٍ بلغها المروي، الأمر الذّي يؤكّد قضيّةً تاريخيّةً مهمّة، وهي أنّ المدوّنات السردية لا تُمثّل سوى المرحلة الأخيرة التي كان عليها المروي قبل تدوينه»[63].

وما من شك أنّ هذه الخصائص المذكورة للسرد العربي القديم، وخاصّة الشّفاهية، كان لها أثرٌ بالغٌ في مسار تشكّله وفي المحتوى الذّي صار يحمله ذلك السرد، لأنّ خاصيّة الشّفاهية في جانب منها تعمل كآلية إقصاء لبعض الدلالات والمضامين التي كان يتضمّنها السرد، كما أنّها ستغيّر من المسار ومن المآل الذي كان من الممكن أن يصبح عليه.

وفي إطار بحث الناقد، في السرد العربي القديم، كان لزاما عليه أن يطّلع على السياق الثقافي الذي نشأ فيه ذلك السرد، حتى يستطيع أن يحصّل فهماً جيدا لهذه الظاهرة/السرد، ولعل السياق الشفاهي المتحدَّث عنه هنا والإسناد والمتن الصائب، تكون من بين أهمّ السياقات التّي ترعرع فيها السرد العربي، بل إنّها المُوَجّه الأساسي له في مساره، ولعل آثاره لا زالت إلى اليوم تُخيّم على ثقافتنا وفكرنا العربي الحديث.

كما أنّ التمركز الديني - حسب الناقد - لم يترك مكاناً «للخطاب السردي الذي كان يعُنَى بالمغيّب من الوعي الاجتماعي، وأعني به القصص

---

(62) سعيد يقطين، **الكلام والخبر، مقدّمة للسرد العربي**، المركز الثقافي العربي، المغرب ط1، 1997، ص19.

(63) عبد الله إبراهيم، **السردية العربية**، ص24.

الشعبي والخرافي، ذلك لأنّه يتشكل بصورة عامة، في منأى عن هيمنة تلك المركزية، ويعنى بأحلام العامة»[64]. معنى هذا أنّ الخطاب السردي تعرّض إلى الكثير من التحوير والتغيير، وكذا الإقصاء، ليس انطلاقا من خصائصه هو، بل انطلاقا من خصائص خارجيّة عنه اِسْتُمِدَّ أغلبها من الفهم الخاص للخطاب الديني.

لأجل هذا ألفينا سعيد يقطين يدعو إلى «الاهتمام بـ"السرد العربي" القديم والبحث فيه من منظور جديد، وبتفاعل جديد، بنّاء وخلّاق، [لأنّه] من مستلزمات الوعي الجديد بالتراث الأدبي والفكري بوجه عام، لأنّه الأكثر تمثيلا لذاكرتنا وهويّتنا ومخيّلتنا، لارتباطه ارتباطاً وثيقاً بـ"اليومي" المعيش والممتد إلى الآن، وبـ"التاريخي" الموغل في الزمنيْن الثقافي والواقعي»[65].

تؤكّد هذه الدعوة، مرة أخرى، الأهميّة الكبيرة التي يشغلها السرد بالنسبة للحضارات والأمم التي تهتمّ بدراسة تراثها - وليس التقوقع حوله - والبحث فيه عن أحلامها وطموحاتها وكذا متخيّلها عن ذاتها وعن غيرها من أجل تحقيق مزيدٍ من الوعي بالذات وبما ترنو إليه.

ومادامت هناك مستويات متعددة للتعبير؛ مثل التعبير المباشر والتعبير غير المباشر، كان لابد من تتبّع مثل هذه التعابير وخاصّة التعبير الأدبي/ المجازي منها لأنّ «اللغة الأدبية لا تستعير مكوّنات الواقع الخارجي، إنّها تعبّر عن وعيٍ ومعانٍ ومدلولاتٍ ونظمٍ فكريّةٍ شاملة وتقوم بتخليقِ عالمٍ جديدٍ من تعالُق الدِلالات اللغويّة بعضها ببعض ويقوم القارئ أو الناقد بكشف تلك العوالم الجديدة حال الانتهاء من قراءة النص، أو في أثناء عملية القراءة. . . »[66].

(64) المصدر السابق نفسه، ص240.

(65) سعيد يقطين، **الرواية والتراث السردي**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006، ص269.

(66) عبد الله ابراهيم، **المتخيل السردي**، ص8-9.

تلعب اللغة إذن دوراً بالغاً في تشكيل العوالم المتنوّعة، والتي تختلف باختلاف المستوى التعبيري الموظّف داخلها، فاللغة هي بيت الوجود كما يقول "هايدغر" ولا يمكن التغاضي عن دورها الهامّ في حفظ الذاكرة والهويّة الخاصة، غير أنّها مع هذا مشترَكَةٌ بين الأنا والآخر، إنّ «اللّغة لغتي بمقدار ما هي لغة الآخر، وهي تجسيد لي ولكينونتي، وتجسيدٌ موازٍ للآخر الذّي يمكن أنْ يصل به تطرّفه الآخري إلى درجة نفيي وإلغائي بواسطة ما جسّد كينونتي نفسها، أي لغتي التي هي لغته بالمقدار نفسه»[67].

من هنا جاء اهتمام الناقد عبد الله إبراهيم بخطاب السّرد، من أجل البحث عمّا يخبّؤه ذلك الخطاب من مضامين وأسرار عميقة عن الذات والثقافة بصورة عامّة، سواء كان ذلك عند الغرب، أم عند العرب، بُغْيَةَ الكشف عن البنية الثقافية لديهما، انطلاقا من اللّغة، وهذا تشابه إجرائي كبير جدا، إن لم نقل أنّه نفسه، بين ما قام به فوكو من قبل في حفرياته وما يقوم به عبد الله إبراهيم هنا.

ينظر الناقد إلى السرد العربي على أنّه إبداعٌ استطاع أن يقدّم صورةً تمثيليّةً عن الذات وما كانت/وما هي تمور به الآن من صراعات وتناقضات، حيث «لم يُنظَرْ إلى السارد العربي، بوصفه ركنا معرفيا محضاً من أركان الثقافة العربية، إنّما نُظِرَ إليه بوصفه مظهرا إبداعيا تمثيليا، استجاب لمكوّنات تلك الثقافة، فتجلّت فيه على أنّها مكوّنات خطابية، انزاحت إليه بسبب هيمنة موجّهاتها الخارجية وبخاصّة الشفاهية والإسناد، فالسّرد العربي خلفية تتمرأى فيها تلك الموجّهات، وهو يقوم بتمثيل "Representation" خطابي لها، وليس عكسها "Reflection" بصورة آلية»[68].

لا يُعتبر الناقد أوّل من تحدّث عن فكرة "التمثيل"، فقد تحدّث عنها قبله، العديد من النقاد والدارسين أمثال: إدوارد سعيد مثلا الذي جاء «بِعُدَّتِهِ الأدبيّة وطالبَ بقراءة متقصّية لمفهوم (التصوير) أو (العرض) الذي قامت

(67) صلاح صالح، **سرد الآخر، الأنا والآخر عبر اللغة السردية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، . 2003، ص49.

(68) عبد الله ابراهيم، **السردية العربية**، ص13.

عليه المنهجيات الوضعية والواقعية: فكل تصوير Representation يقوم على مبدأ ومفهوم ومنطلق غالب يتهيّأ له امتلاك الحقيقة»[69].

كما أنّ ميشال فوكو كان قد طرح فكرة التمثيل عِوَضَ نظريّة العلامة، التي قام بشرحها سوسير ومِنْ قبله بيرس، حيث أنّ العلامة لم تعد تُحِيلُ على المرجع المباشر، وإنّما صارت تُحيل على الأفكار المتّصلة به، كما صار كل تعبير يُحيل على تعبير آخر وهكذا، وهذا ما دفع فوكو لأنْ يدرس علاقة الكلمات بالأشياء، فوجد أنّ الكلمات لا تُحيل على الشيء وإنّما تُحيل على معناه، وهذا ما جعل اللّغة تصبح أكثر التصاقا بالخطاب.

هذا ويعرّف عبد الله إبراهيم التمثيل بقوله، إنّه «الكيفية التي تقوم بها النصوص في إعادة إنتاج المرجعيات على وفق أنساقٍ متّصلةٍ بشروط النّوع الأدبي ومقتضيات الخصائص النصيّة، وليس امتثالاً لحقيقة المرجع، فالمرجع مجموعة أنساق ثقافية محمّلة بالمعاني الاجتماعية والنفسية والفكرية في عصر ما»[70].

ولا نحتاج إلى كبير عناء، لنعرف التشابه الكبير بين معنى التمثيل كما طرحه فوكو والتمثيل كما عرّفه عبد الله إبراهيم، وهذا معناه أنّ هذا الأخير يستثمر الطرح الفوكوي في دلالة التمثيل ووظيفته، ليُنَاقِشَ قضيّة هامّة جدا، ومطروحة بكثرة في الساحة الأدبية والنقدية العربية والغربية، وهي قضيّةُ قِيَام السّرد بتمثيلٍ ثقافي لمختلف القضايا الهامّة التي تشغل الذات والآخر معاً، لذلك ألفيناَ الناقد يؤكّد على أنّ «هذه الآلية [هي] التي وفرت اعتصاماً بالذات وتحصّناً وراء أسوارها المنيعة وإقصاء للآخر وتشويه حالته الإنسانية، [بل] هي من نتائج ثقافة التمركز حول الذات داخل دار الإسلام، والتمركز نمطٌ من التفكير المترفّع الذّي ينغلق على الذات، ويحصر نفسه في منهج مُعَيَّنٍ يَنْحَبِسُ فيه ولا يُقارب الأشياء إلّا عبر رؤيته ومقولاته»[71].

---

(69) محسن جاسم الموسوي، **النظرية والنقد الثقافي**، ص176.

(70) عبد الله إبراهيم، **السردية العربية الحديثة**، ص51.

(71) عبد الله إبراهيم، **المركزية الإسلامية**، ص7.

يبدو أنّ آلية التمثيل كان لها حضورٌ قويٌّ في زمن الحضارة العربية الإسلامية، كما أنّها لعبت دورا هامّاً في انغلاق الذات على ذاتها وإبعادها للآخر وتشويه صورته، ولاشك من أنّ هذه الآلية قد وجدت حضوراً قويّاً قبل الحضارة العربية الإسلامية بكثير، زمن اليونان والرومان، وربّما قبل ذلك، غير أنّها لم تُضْبَطْ مفهوماً ودلالةً إلّا في الزّمن الحديث.

ويمكن القول إنّ التمثيل لم يأخذ من قبلُ صفة "الثقافيّ" إلّا بعد أن صار النص ظاهرةً ثقافيةً، تجاوزت حدود اللغة والإبداع، بل أصبح مظهراً تتجلّى فيه مختلف الأنساق الثقافية، من دينية واجتماعية وفكرية... وغيرها، وكان هذا خاصة بعد أن «انتهى "فان ديك" إلى أنّ دراسة النصّ الأدبي بوصفه ظاهرةً ثقافيةً يُعتبر تتويجاً لدراساتٍ سياقيةٍ تبدأ بالسّياق التداولي، فالسياق المعرفي، ثم السياق الاجتماعي - النفسي وأخيرا السياق الاجتماعي -الثقافي، وربط كل دراسة سياقية بهدفٍ له علاقةٌ بالنصّ الأدبي، تبدأ بالنصّ كفعل لغوي، ثم بعمليّة فهمه وتأثيره، وأخيراً تفاعلاته مع المؤسّسة الاجتماعية»[72].

فالتمثيل صار ثقافياً، بعد أن صار النصُّ الأدبي ظاهرةً ثقافيةً، وما دام النص يحمل خليطا من الأنساق الثقافية، كان لابدّ على "التمثيل" أن يُطوّر إمكاناته وخصائصه حتى يَمْكُنَهُ أن يَسَعَ ذاك الانفتاح في دلالة النصّ الأدبي، ويأخذ التمثيل دلالةً سلبيّةً، كونه اصطنع تمايزاً واضحاً بين الذات والآخر، ممّا أدّى إلى إيجاد تَرَاتُبٍ وتفاضُلٍ بين الطَّرَفَيْنِ، ممّا زاد في حدّة الصراع والإقصاء بينهما، لذلك طالب عبد الله إبراهيم بتحرّر هذه الآلية: "التمثيل" من «التصوّرات اللّصيقة بها، وبخاصّة فكرتَيْ المحاكاة الأرسطية والانعكاس الماركسية، ومدّها لتمثيل المرجعيات الثقافية بدلالاتها العامّة، بما فيها العقائد والتواريخ والأساطير والعلاقات والقِيَم الاجتماعية، وكل النسيج المتشابك الذّي يشكّل هويّات الأُمَم، فإنّها تصلح ليس في إضفاء قيمة رفيعة على السرديات وأنواعها، باعتبارها وثائق رمزية، تعبّر تخيّلياً عن التطلّعات

(72) عبد الله ابراهيم، **التلقي والسياقات الثقافية**، ص15.

الكبرى للمجتمعات، وإنّما في إضاءة قضيّة نشأة الأنواع السردية وفي مقدّمتها الرواية التي تندرج، فيما نرى، ضمن "المرويات الكبرى"، التي تُسهم في صوغ تصوّراتنا عن أنفسنا وعن غيرنا، عن ماضينا وعن حاضرنا»(73).

ارتبط مصطلح المحاكاة بأرسطو، الذّي منحه دلالةً مغايرةً لما كان معروفا عليه مع أفلاطون، رافضا اعتبار الشعر محاكاةً لمحاكاة، وبالتّالي فهو تشويهٌ وتزييف، مُعْتَبِراً الشاعر أو الأديب ليس مجرّد ناقلٍ حرفيٍّ للمنقول، بل هو متصرّف فيه، لأنّه لا يُحاكي ما هو كائن وإنّما يُحاكي ما ينبغي أن يكون، إلّا أنّ أرسطو حصرَ مفهوم المحاكاة في الفنون فقط ومُركّزا فيها على المتلقّي فقط، وهذا ما ألقى بظلاله على فاعلية وشمولية هذا المفهوم، أمّا الانعكاس الماركسي فيرى بأنّ الأدب انعكاسٌ لواقعٍ ما، مستندا في ذلك على الفلسفة الواقعية الماديّة، التي تقول بأسبقية الوجود الاجتماعي على وجود الوعي، وبالتّالي فالواقع هو الذّي يُحدّد الشكل الأدبي، وهذا ما أدّى بها إلى اختزال الأدب إلى مجرّد صُوَرٍ عن الواقع تَغِيبُ عنها الدّلالات الأخرى، الإبداعية والنفسية والاجتماعية... لأجل هذا وذاك، نادى عبد الله إبراهيم بتوسيع دلالة آلية التمثيل لتشمل "المرجعيات الثقافية" حتى تتمكّن من استنباط التطلّعات والآمال الكبرى للشعوب، المتضمَّنَةِ في السرود بأنواعها، لأنّ هذه الأخيرة، وانطلاقا من اشتباكها مع مرجعياتها التي برزت في أحضانها، تقوم بعملية تمثيلٍ مُكثّفٍ ورمزيٍّ، يُسهم كثيراً في صوغ مواقفنا تُجَاهَ ذاتنا وغيرنا.

يقول الناقد عن هذا الأمر، إنّ «التمثيل لا يتحدّد بسطح النص السردي، إنّما يتخطّاه إلى إعادة تشكيلٍ متنوّعةٍ وذاتِ مستوياتٍ متعدّدةٍ، للعوالم والمرجعيات الثقافية (الاجتماعية، الأخلاقية، الدينية، السياسية والاقتصادية...الخ)، بما يمكن اعتبار إعادة تشكيل نصيّه لها، يتمّ فيه تجاوز الوقائع والأحداث، إلى تمثيل دلالاتها العامّة، والعلامات الدالّة في

(73) عبد الله إبراهيم، **السردية العربية الحديثة**، ص63.

تلك النصوص تتضافر من أجل خلق عوالم نصيّة مُتخيّلة، تُنَاظِرُ عبر عمليّة التمثيل التي بيَّنَاهَا العوالِمَ المرجعيَّة وهذه قضيّة أساسية تُحدّد وظيفة التمثيل»[74].

ويضرب الناقد مثالاً عن التمثيل ودوره، من خلال النثر السّردي المُتخيّل في العصر الجاهلي، هذا النثر «الذي كان يُعْنَى بالمُغَيّبِ من الوعي الاجتماعي الذي كان يعبّر عن معتقدات ورؤى تشكّل في جملتها الباقة اللاشعورية للمجتمع الجاهلي»[75].

أمّا في الآداب الحديثة، فقد أصبح للتمثيل دورٌ قويٌ وكثيفٌ داخل مرجعياتٍ ثقافيّة متنوّعة، حيث أصبحت الأحداث قائمةً على مبدإ الاحتمال وليس اليقين، وتداخلت العلاقات بين الشخوص... ومن بين الأنواع الأدبية الحديثة "الرواية"؛التّي استطاعت في فترة وجيزةٍ أنْ تُحقّق حضوراً فاعلاً ومؤثّرا جدًّا على مختلف الأصعدة، خاصّةً في علاقتها بالتمثيل الثقافي، فهي تملك قدرة تمثيلية كبيرة للسياقات الثقافية التي نشأت فيها، كما أنّها تعيد صياغة تلك السياقات ممّا يُعطيها دوراً هامّاً في الزمن الحديث.

لقد «ظهرت الرواية باعتبارها أكثر نُظُمِ التمثيل اللُّغويّة قدرةً في العالم الحديث من حيث إمكاناتها في إعادة تشكيل المرجعيات الواقعية والثقافية وإدراجها في السياقات النصيّة، ومن حيث إمكاناتها في خلق عَوَالَمَ مُتخيّلة تُوهِمُ المتلقّي بأنّها نظيرة العوالم الحقيقيّة، ولكنّها تقوم دائماً بتمزيقها وإعادة تركيبها بما يوافق حاجاتهم الفنيّة، دون أن تتخلّى، في الوقت نفسه، عن وظيفتها التمثيلية، وبهذه الميزة تكون الرواية قد تخطّت أزمة الأنواع الأدبية القديمة، التي كانت تسعى إلى تثبيت أركان العوالم، أي تُحيل عليها وتكون أمينةً في التعبير عن قِيَمِهَا الثقافية، بما يجعلها تندرج في علاقة محاكاة لها...»[76].

---

(74) المصدر السابق نفسه، ص60.

(75) عبد الله إبراهيم، **التلقي السياقات الثقافية**، ص92.

(76) عبد الله ابراهيم، **السردية العربية الحديثة**، ص50.

وبسببٍ من تزايد الصّراع في الساحة الدولية، خاصّة بين الشرق والغرب، وجدت الرواية مجالاً خصباً لرسم صورةٍ عامَّة لمختلف جوانب ذلك الصّراع الذّي ما فتئ يزداد حدّةً يوماً بعد يوم- قضية "الاستعمار" في العصر الحديث مثلا- أين نجد «أنّ تلازم الرّواية والاستعمار في تمثيل المستعمرات والمستعمر، يأخذ شكليْن: ففيما يخصّ الذات يُنتِجُ التمثيل السردي في الرواية الغربية ذاتاً نقيّة وحيويّة وخيّرة، ومستقيمة وفاعلة، وبذلك يضخّ مجموعةً من المعاني الأخلاقية على كل الأفعال الخاصّة بها. . . وفيما يخصّ الآخر يُنْتِجُ التمثيل السردي "آخر" يَشُوبُه التوتّر، الالتباس والانفعال حيناً، والخمول والكسل والجهل والتوحّش وغياب الفاعلية حيناً آخر»[77].

وما دامت الرواية الغربية قد شكّلت هذه الصّورة المزدوجة عن ذاتها وعن الآخر، كان على الرواية العربية أن تُسهم بدورها في تشكيل الصورة المقابلة للدّفاع عن الذات، ممّا جعلها ترسم هي كذلك صورةً مزدوجةً عن ذاتها وعن الآخر، وبهذا توجّهت الرّواية العربية المعاصرة «بشكل - بدا تلقائياً - إلى المواضع الأكثر سخونةً وتوتّراً في المفاصل التي يبتدئ منها وعبرها ما يجعلُ الآخر آخر، وما من شك في أنّ كل سرد يعني بالضرورة سردا للآخر. . .»[78]، ورسماً لصورته.

وبما أنّ للصراع الدائر بين الأنا والآخر تاريخا طويلا، لاشك من أنّ التمثيل قد تمّ بمحاذاةٍ لذلك الصراع، وكانت الصور المشكّلة في أغلبها صوراً نمطيةً، تنمّ عن عداءٍ وَكُرْهٍ شديد، وهذا ما جعل العلاقة بين السرد والمركزية وطيدة جدا لأنّ «الأمم تنسج رواية عن ماضيها وتثبّتها في نفوس أتباعها وتُسلّم بها، فالنصوص الكبرى هي الروايات التي تطوّرت لتأخذ طابعا أيديولوجياً ولو كان هناك فكرٌ نقديٌ لَبَدّدْنَا المرويات وتعاملنا مع الحياة كوقائع تحصل دون وعود»[79].

---

(77) المصدر السابق نفسه، ص70.

(78) صلاح صالح، **سرد الآخر**، ص11.

(79) خزعل، «حوار مع الناقد عبد الله إبراهيم».

يبدو أنّ السّرد عندما يرتبط بالتمركز يَحِيدُ عن الدور المنوط به، وهو تمثيل مختلف الأنساق الثقافية لهذه البلاد أو تلك، وبالتّالي فهو ينقل جملة روايات رمزية تُرفَعُ فيها الذات إلى مصافِّ الطُهْرِ والنّقاء، ويُنْزَلُ بالآخر إلى أحطّ المراتب والصّفات، وبسبب غياب الفكر النقدي في الساحة الثقافية صار تعاملنا مع المرويات فقط، وغابت الحياة عن التفكير، بل غُيِّبَتْ الحياة لصالح الروايات المتخيّلة، ولعلّ الخطاب الاستعماري يكون واحدا من جُملةِ تلك الروايات التي أعلت شأن الذات وأقْصَتْ الآخر، حيث استطاع ذلك الخطاب أن يرسّخ «فكرةً بسيطةً واضحةً، وهي أنّ التحديث وّكل ما يتّصل به جاء مع الحضور الغربي إلى الشرق، فسادت الرواية الغربية لمفهوم التحديث الذّي أصبح منذ ذلك الوقت يتحدّد في محاكاة أشكال الثقافة الغربية، بما في ذلك الأشكال الأدبية. . .»[80].

ولـمّا أنْ غابَ عن الثقافة العربية الحديثة المنظور النقدي للظواهر، استطاع الخطاب النقدي أن يرسخ مقولاته ويطمس الكثير من المقولات الخاصّة بالذات، ويُوجِدَ بدائلَ غربيّة تنهض أساسا على ما ينهض عليه الخطاب الاستعماري نفسه، فتمّ تبنّي تلك المقولات بحرفيّتها، دون أيّة محاولةٍ لِغَرْبَلَتِهَا وكشف مُصَادَرَاتِهَا، هذا ويُوجَدُ التمثيل للآخر أيضا مع «الأدب الفرنسي في القرن التاسع عشر وغيره من الأعمال الفنيّة والفكرية، والشرقُ في هذا الأدب هو كذلك شرقُ الأحلام، إنّه شرقُ المخيال المُقَدَّرِ له أنْ يُعِيدَ باستمرارٍ إنتاج هيئة الآخر عَيْنِهَا، إنَّ (رحلةً إلى الشَّرقِ)، وهي عبارة عن اختراع من اختراع الرومنطقيين، تُحَدِّدُ فضاءً مشفّراً من القراءة/ الكتابة تُسكِنُ فيه الآخر، إنّها سفرة مثلى هذه التّي تَرْسُمُ مساراً دائرياً، فتُعيدُ دائما الكاتب المسافر إلى نقطة انطلاقه. . .»[81].

وعلى خلفية هذا الانتقاص المتدرّج للآخر في كُلِيَّتِهِ، برزت السردية الغربية المتعالية، والتي تجعل من الغرب مركز كل شيء في هذه الحياة،

---

(80) عبد الله إبراهيم، **السردية العربية الحديثة**، ص11.

(81) مقال منذر الكيلاني، **الاستشراق والاستغراب، اختراع الآخر في خطاب الأنثروبولوجي، ضمن صورة الآخر**، ص78.

وكلّ ما عَدَاهُ يأتي في الهامش، وإنْ خرج من غير الغرب من يملك القوّة والتفوّق، هُرِعَ إلى احتوائه وَإِدْمَاجِهِ في المركز، حتى لا يَخْرُجَ عليه، وفي الحقيقة، فإنّ «كلّ اكتشاف للآخر إنّما يتمّ عبر توسّط المتخيّل والصّورة والتمثيلات التي تُكَوِّنُهَا الثقافة عن الآخر وهو ما يَدْعَمُ القول بأنّه ليس ثمّة "اكتشاف" في حقيقة الأمر، فالذات تجد الآخر كما كانت تريده أن يكون، وإذا وجدته على غير ما تريده أن يكون فإنّها تجهد من أجل تحويله ليكون على الصورة التي رسمتها له وعلى الوضعية التي تريده أن يكون عليها، وعلى هذا فقد يكون اكتشاف الآخر نِقْمَةً على هذا الآخر المكتشف»[82].

وبالرجوع إلى مختلف المدوّنات التي نقلت الصراع الحاصل بين الذات والآخر، استناداً إلى ما قدّمه عبد الله إبراهيم ومحمد نور الدين أفاية حول مختلف الصور الوهمية والحقيقية، الواعية وغير الواعية، التي شكّلتها الأنا للآخر أو العكس، يُمكِنُ القول إنَّ الذات من خلال هذه الصُوَرْ والمرويات - وفي إطار محاولة التميّز عن الطرف الآخر تجد نفسها مضطرّةً إلى صوغ تلك الصُوَرِ المُشوّهَةِ والملتَبَسَةِ لذلك الآخر، حتى تبقى على صفاء وطهرانيّة صُورَتِهَا الموهومة وبالتّالي يمكن القول إنّ التمركز - في بعض الأحيان - قد يكون ضرورةً لابدّ منها، أو هو حتميّة لا مفرّ للذات منها، خاصة في ظل ظروفٍ وعقباتٍ تَحُولُ بين الذات، وبين تحقيقها لطموحاتها وتطلّعاتها المستقبلية، والأمر نفسه قد يصدُق على الآخر لو تشكّلت مركزيّته في غير الظروف التي قامت عليها.

والظاهر -حسب نور الدين أفاية - أنّ «بعض آليات التنميط في التراث السردي العربي، قد تشكّلت في هذه الفترة الصّراعيّة بالذات [العصر الوسيط]، على ما كان يميّز هذه العصور من هُلاميّة وتوزّع وعمومية، وعلى ما كانت تَخْتَزِنُهُ من أبعادٍ عجائبيةٍ ومُتخيّلةٍ»[83].

إنّ هُلامية الصُوَرِ هنا تكشف عن أمر هامٍّ جدًّا، وهو إنّ تلك الصور

---

(82) مقال نادر كاظم، «المتخيل الثقافي بوصفه وسيطا بين الأنا والعالم، دراسة في صورة الأسْوَدْ في الثقافة العربية»، **مجلة محاور**، ص187-188.

(83) محمد نور الدين أفاية، **الغرب المتخيل**، ص313.

ليست كلّها سلبية، وبالتّالي فالسّرد الذي يقوم بعمليّة التمثيل قد يحمل معه صُوَراً إيجابية، بمعنى أنّها موضوعية، تعكس الحقائق كما حدثت دون تشويهٍ، مثلما اتّضح ذلك في الكثير من الصور التي شكّلتها الأنا للآخر زمن القرون الوسطى.

ومن جهة أخرى، يمكن القول من خلال ما تقدّم، إنّ الخطاب يأخذ أهميّة كبيرةً في فهم مختلف التمثّلات الوهميّة والصُوَرِ الإقصائية التي يشكِّلُها المتخيّل السردي، على طول المرحلة السردية العربية والغربية، كما تساعدُ دراسةُ الخطاب على ضبط مُصَادَرَاتِهِ وخُرَافَاتِهِ التي أنتجها أثناء حواره وتفاعله أو صدامه، مع ذاته أو مع الآخر، ومنه فـ «إنّ القيمة الدرامية والعاطفية التي تُمَيّز أسلوب الخطاب تُحدّد في كثيرٍ من الأحيان تَحرُّكَهُ الرّمزي، إذ الفترات المتوتّرة تخلق خطاباتها عن الهويّة بإبراز اِنْجِرَاحِ الذات وعذاباتها إذا ما تعرّضت لغزوٍ أو حصارٍ أو تَدْجِينْ»[84].

وللإشارة فقط، لابدّ من التأكيد ثانيةً من أنّ عبد الله إبراهيم لم يكن هو الداعي الأوّل لمثل هذا المنظور- النظر إلى الأدب باعتباره ظاهرة ثقافية- وكذا اهتمامه بفكرة "التمثيل" وتوظيفها في إطار بحثه في المركزية، إلّا أنّ المهمّ هنا، ليس أوّل أو آخر من وظّف مبدءاً أو منهجاً... معيّناً، بل المهمّ هو طريقة التوظيف والنتائج المستخلصة من ذلك التوظيف، ويظهر لصاحب البحث بأنّ الناقد استطاع أن يتمثّل جيّدا ذلك المبدأ: التمثيل، كما استطاع أن يصل من خلاله إلى نتائج جدّ هامّة، خاصّةً فيما يتعلّق بالسّرد العربي القديم والحديث، وأيضا في علاقة السرد بظاهرة التمركز، حيث يحقّ لنا القول إنّ "فكرة التمثيل" تُعْتَبَرُ من بين أهمّ الركائز التي نهض عليها التمركز، في سبيل تأصيل ذاته ومركزيّته في مقابل بوهيمية الآخر وتخلّفه، دون أنْ ننسى الدور الايجابي والكبير الذّي من الممكن أن يلعبه هذا المبدأ، خاصّة عند تَعَرُّضِ الذات للإقصاء والتهميش من طرف الآخر المتفوّق، أو تَعَرُّضِ جزءٍ منها للإقصاء من طرف جزئها المتفوّق مثلما حصل

(84) محمد نور الدين أفاية، **المتخيل والتواصل**، ص52.

-وما يزال حاصلا - مع ما يُسمّى اليوم "بالثقافة الشعبية" في مقابل " الثقافة العَالِمَة"، في عكس الآمال والطموحات التي تخْتَلِجُ في صدر الطرف المُهمّش الذّي هو أصلاً جزءٌ من الذات.

رابعاً: التــأويل الثقــافي والاختلاف

حدثت نقلةٌ نوعيةٌ داخل الساحة النقدية والفكرية، العالمية والعربية، في طُرُقِ التفكير والتحليل، فَكَثُرَتْ المناهجُ والنظريّات التي تُعْنَى بتحليل الخطابات والنصوص، ومعالجة الظواهر الثقافية بمختلف تجلّياتها، وبرزت في الثقافة العربية الحديثة كثيرُ من الأطروحات والمشاريع التي حاولت أن تناقش أهمّ القضايا الحسّاسة التي تمور بها الذات العربية في ظل الغزو الثقافي الكاسح الذي يَشُنُّهُ الغرب، في محاولةٍ منها لِتَجْلِيَةِ مواطن الداء، واقتراح بعض البدائل التي ترى أنّها ستساهم في حل - ولو قليلاً - بعض تلك الأزمات والنكبات، خاصّة وأنّ تلك الأزمات انجرّ عنها تحجّرٌ وتقوقعٌ حول الذات والتراث أحياناً، أو حول الآخر المتطوّر أحياناً أخرى، مع محاولات التوفيق بين التَوَجُّهَيْنَ أَحَايِينَ كثيرة، ممّا أوقع الذات العربية الحديثة في دوّامة من الصعب جدّاً الخُروجُ منها.

ويأتي الطرح الإبراهيمي هنا، ليكون نموذجاً واقعيا عن تلك المشاريع العربية التي تسعى إلى جانب مُخْتَلَفِ المشاريع الأخرى لمعاينة طبيعة الإشكالات المعيشة، بالإضافة إلى معرفة المنظور الذّي تنظر من خلاله الذات إلى تراثها وحاضرها، وكذا علاقتها مع الآخر، من أجل الإسهام في تغيير حالة التردّي والتخلّف اللّذين تتخبّط فيهما الذات، ولعلّ جانباً كبيراً من هذه الحالة، يرجع بالدرجة الأولى إلى ذلك الارتباط اليقيني الثابت مع التراث، دون محاولة التحوير والتطوير وأيضاً إلى ذلك الارتباط الاسْتِعَارِي مع التراث الغربي، دون نقدٍ أو تمحيصٍ للنموذج المستعار.

كان مصطلحا "المطابقة والاختلاف" هما العلامتان البارزتان في مشروع الناقد عبد الله إبراهيم، بل إنّهما لُبُّ وأساس أعماله جميعاً، ولكنّ هذا الطرح الذّي جاء ليُهدِّمَ مبدأ الحضور وفكرة الثنائية الضديّة. . . يبدو

ثنائياً "المطابقة والاختلاف"، غير أنّ ما لا يظهر في هذه الثنائية هو غياب الضديّة عنها - نوعاً ما-، بمعنى أنّ الاختلاف المقصود هنا لا يقابل المطابقة مقابلة ضديّةً، لأنّه لا يريد إحلال شيءٍ مكان شيءٍ آخر وإنّما القصد منه هو إخراج الذات العربية من وحل تلك الثنائيات الضديّة، لذلك كانت نظرة الناقد للمطابقة مبنيةً على أنّ المطابقة نفسُهَا هي من يحمل ذلك التضادَّ، فهي تحمل داخلها دلالتين متّفقتَين في المعنى العام، مختلفتين في تعلّقاتهما، فالاشتراك في المعنى العام هو اشتراكهما في الدلالة على معنى الاتفاق والمماثلة والارتباط بشيءٍ مَا، أمّا اختلافهما في التعلّق، فمعناه أنّ الدلالة الأولى تتعلّق بمطابقة الماضي، في حين أنّ الدلالة الثانية تتعلّق بمطابقة الآخر المعاصر، وبالتّالي فمصطلح المطابقة نفسه يحمل دلالتين خاصّتين ومختلفتين، فهو نوعان وهنا تظهر الثنائية الضديّة، في حين أن الاختلاف وإنّ كان يحمل دلالة ضديّة في المعنى اللغوي للمطابقة، إلّا أنّه مع ما يقصد به الناقد، فهو مغايرٌ تماماً لذلك المعنى التقابلي الضدّي، وهو ما سيتعرّض له بالتفصيل هذا العنصر.

قبل الحديث عن "الاختلاف" كما يراه الناقد، تجب الإشارة أوّلاً إلى قضايا أساسية أخرى قامت عليها أطروحته، وتُعتبر ركائز هامّة فيها ولا تكتمل صورة الاختلاف إلّا بها، فهو يرى مثلا أنّ «...البديل يُخلَق بواسطة عملٍ جماعيٍّ تقترنُ لديه رؤيةٌ واضحةٌ، مجترحة من الخطاب الإبداعي، ومقترن بمنهجية عمل منظّم بدءاً من دقّة المصطلح، مرورا بنمط المقاربة، وصولاً إلى النتيجة أو الهدف، وتحويل العملية النقدية إلى معرفة إبداعية أصلية»[85].

وظاهرٌ بأنّ الناقد هنا يتحدّث عن البديل النقدي الذي يتصوّر وجوده في ظل الوهم المنهجي الذي يعتري الخطاب النقدي العربي الحديث، حيث يرى بأنّ العمل الجماعي، الواضح الرؤية والمُدَقِّقِ في المصطلح، القائم على تعديل طبيعة العملية النقدية وجعلها "معرفة إبداعية أصلية"، هو السبيل إلى إيجاد بديلٍ عن العمليّة النقدية العربية السائدة، ويبدو أنّ هذا الطرح

(85) عبد الله إبراهيم، **المتخيل السردي**، ص15.

الأخير مستمدٌ من الأطروحات النقدية المعاصرة، خاصّة أعمال "رولان بارت"، إلّا أنّ هذا الرّأي يُقدّم نظرة مغايرةً للبدائل النقدية المطروحة في الساحة النقدية العربية الحديثة، كونه يسعى إلى إيجاد البديل من الداخل، وليس التماسه في الخطاب النقدي الغربي أو العربي القديم.

لذلك يرى بأنّ «الأمر فيما يتّصل بالتغيّرات الثقافية الكبرى التي تتّصل بطرائق الإرسال والتلقي والذائقة والإنتاج الفكري، والنُظُم التي تُغذّيها أو تعمل على تأطيرها، يقتضي فيما نرى مقاربةً أخرى، تتكوّن داخل المشكلة، وليس استيراد حلولٍ، لها سياقات خاصة لحلّها، وعلى هذا النحو، سنجد أنّ المفارقة كبيرة، وأنّها ستكبُر مع مرور الزمن، لأنّ ثمّة سبيلَيْن لا يلتقيان، أوّلهما: بنية ثقافية لها شروط تكوّنها الذاتية، وثانيهما: "معيار" غربي لـ"تحديثها"»[86].

ويصدق هذا الكلام على الثقافة العربية الحديثة ككل، فلابد من مقاربةٍ تنطلقُ من قلب الأحداث والمشاكل حتى يحصل الوعي النقدي بها، وحتى نتمكّن من تحليلها وتفكيكها، وليس استعارة نموذجٍ مكتملٍ من آخرٍ مغايرٍ، حتى ولو كان ذَاتَنَا القديمة، لأنّ هيمنة نموذجٍ أحادي على ثقافة ما، قد لا يكون سبباً في حلٍّ مشكلاتها الخاصّة، بل قد يكون مفعوله سلبياً على تلك الثقافة، بأنْ يعمل على إقصاء عناصر تكوينها ويُلغِي مظاهر تميّزِهَا، مستبدلا بها عناصر أخرى قد تكون مناقضة لها تماما، ممّا سيعمّق الجرح الثقافي داخلها، بفتح المجال واسعا أمام العصبيّات والمفاهيم المغلوطة.

لأجل هذا كان لابد من اجتراح نموذج أو مشروع خاص بالذات، حتى تحقّق وجودها الفعلي داخل الساحة الثقافية العالمية، ولا تكتفي بذلك الحضور بالقوة، الذّي لم يكن سوى تجلٍّ باهتٍ، لم يشفع لها بأنْ تجد مكاناً وسطَ العالم، الذي ما فَتِئتْ أماكنهُ تضيقُ في جانب منها، وتتّسِعُ في جانبها الآخر، والمهمّ في هذا الكلام «أنّ الزمن المعاصر لم يعفُ أحداً ولن يعترف مستقبلاً بأيّة جماعة هجينة، لا تتقدّم إلى العالم بملامح واضحةٍ

---

(86) عبد الله إبراهيم، **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**، ص63.

وبحضورٍ قويٍّ في تميّزه، وهذه الإعادةُ صياغةٍ لا يمكنها أن تتمّ، اليوم أكثر من أي وقت مضى، دون التفكير في الاختلاف ودون أخذ نظرة الآخر وحضوره في الاعتبار، وهذه القاعدة تنطبق على الغرب كما على الشرق»[87].

وبالعودة إلى المشروع الثقافي العربي الحديث - وهذا تجوّزا فقط - نجد بأنّه لم يُعِرْ انتباهاً لما يسمّى بالمغايرة والاختلاف، كما لما ينتبه إلى حضور الآخر، وإنْ انتبهَ لحضوره، فهو انتباهٌ لأجلِ مطابقته أو إلغائه، «لقد انزاح المشروع العربي قروناً عديدةً عن الحدث، عن الما يحدث، عاش هَامِشَ المَا يَحْدُثُ للآخر، وكان غيابه ذاك يشكّل جزءاً فعلياً من معاناة الما يحدث لدى الآخر نفسه، لأنّ المشروع الغربي حين تبنّى نظام الأنظمة المعرفية والسلوكية في نموذج الثنائية، كان عليه دائماً أن يكتشف الآخر وحتى أنْ يخترعهُ اختراعاً، كيما يُتَاحُ له أن يكتشف حيويّته الخاصّة، وكان المشروع العربي واحداً من جملةِ الغائبين»[88].

لقد كانت العلاقة العربية بالغرب دائما علاقةً يشوبُها الحذر والحيطة من كلا الطرفين حيث لعبت الخطابات المتنوّعة: الفكرية والدينية والإبداعية. . . دوراً هامّاً في تشكيل تلك العلاقة ورسم حدودِهَا، فصارت الذات من آخرِ مقابلٍ إلى آخرٍ للمتعةِ والدّهشةِ ثمّ إلى آخَرٍ مُلْغَى، كما تحوّل الآخر من مجرّد آخرِ الذاتِ إلى عدوِّها/ حَامِيهَا ثمّ إلى آخرٍ مُلْغَى/ المَلْجَأُ. إنَّ الآخر بالنسبة للذات وآخرُ الآخرِ، إنّما هو «الكليّة المزدوجة الكينونة الذاتية وتقويضها في الآن نفسه، وهو يتداخل وَيَتَمَرْأَى في سلسلةٍ غير منتهيةٍ، تبدأ من أدقّ الانشطارات الذاتية في علاقة الذات بالذات عبر زمنٍ شديدِ الضّآلَةِ ولا تنتهي إلّا بانتهاء الوجود البشري في الزمان والمكان، فالفرد يمكن أن يكون آخرَ حتى بالنّسبة إلى نفسه قبل مُدَّةٍ قصيرةٍ، ويمكن أن يتحوّل إلى آخرِ بعد مُدّةٍ قصيرةٍ أيضا، وكلّ شخص هو آخرٌ بالنسبة لأيّ شخص على وجه الأرض»[89].

(87) نور الدين أفاية، **المتخيل والتواصل**، ص116.

(88) مطاع صفدي، **نقد العقل الغربي**، ص325، 324.

(89) صلاح صالح، **سرد الآخر**، ص10.

ونتيجة لهذه العلاقة المتشابكة التي تجمع الذات بالآخر، ظهرت في الساحة الثقافية العربية الحديثة كثيرٌ من الأسئلة الحسّاسة، مثل أسئلة الهوية والاختلاف، الذات والآخر... والتي تَأَرْجَحَتْ - حسب نور الدين أفاية - «بين الإرادة المهووسة للاحتواء الإيديولوجي وبين بلاغة المتخيّل، في حين أنّها أسئلةٌ لا تكفّ عن إزعاج الفكرِ والثقافةِ، بل إنّها تكثّف سؤال الثقافة في كليّتها، لأنّ من الثقافات من تمتلك قدرة على الاستقبال والضيافة والانفتاح، ومنها ما تُفْرِزُ، على العكس من ذلك، مقاوماتٍ وعناصرَ لا حدود للاستبعاد والإقصاء...»[90] فيها.

ولكنّ هذا الوصف هنا لا يصدق على جميع تلك الأسئلة المطروحة، خاصّة التي طُرِحَتْ في الزمن المعاصر، لأنّ بدايةَ تناولِ تلك الأسئلة بالبحث والتحليل كان مَشُوباً بذلك الشَّغَفِ لاحتواء الآخر، بل إلغائه وإحلال صورةٍ متخيّلةٍ عنه، والتي لا تُلَبِّي سوى الرّغبة الذاتية، إلّا أنّ الأمور اليوم تغيّرت - نوعا ما - عن ذي قبل، فصارت التساؤلات أكثرَ موضوعيةً، بل أكثر وعياً بضرورة طرحهَا، لا لإلغاء الآخر واحتوائه، وإنّما للتعرّف على الذات والآخر معاً، ومعرفة التحدّيات المُوَاجَهَةِ، حتى يمكن تحصيل ذلك التفوّق والتميّز، وكذا تحقيق الذات لبعض تطلّعاتها خاصّة وأنّها في رحلة بحثٍ عن ذاتها، ولكنّ هذه التساؤلات من جانبٍ آخرَ، قد تَفْقِدُ مصداقيتها وفاعليتها، بسببِ الانفتاح الهائل للعالم، وتداخل الثقافات وتمازجها «فحتى وقت غير بعيد كان يبدو لنا من المشروع التساؤل عمّا يميّزنا ويحدّدنا، عمّا ومن يطابقنا، ما ومن يخالفنا؟ كنّا نحاول تحديد ذواتنا، فردياً وقومياً داخل عالم محدّد المعالم، كنّا نبحث عن مكان في رقعة مرسومة مُبَوَّبَةٍ، رُقْعَة "معقولة". فكان من السهل علينا أن نتّخذ مكاناً فيها: فكنّا شرق - غرب أو جنوب شمال، أو ثالث اثنيْن، أما اليوم فإنّنا نتساءل عن الحدود في عالم بلا حدود، ونبحث عن مرجعيات في فضاء بلا مرجعيات... إنّ ما يُميّزُ عالمَ اليوم، أي العالم، وقد اكتسحته التقنية هو

(90) نور الين أفاية، **الغرب المتخيل**، ص8.

غياب الاختلاف، أي سيادة التنميط والأحادية»[91].

غير أنّ هذا الكلام لا يمكن أخذه في مطلقه، كونه يتحدّث عن عولمة العالم، والتي ليست في حقيقتها سوى مفهوم اختزالي للتنوّع الهائل داخل البلد الواحد، ما بالك بالعالم أَسْرِهِ، فغياب الحدود إذنْ في جانب منه زائفٌ ولا قيمةَ له، وإنْ صَدَقَ في جانب آخر، «ومع ذلك فإنّ الثقافات الأصليّة مازالت هي التّي تحدّد معالم الثقافات الجديدة... ولم تصل بعدُ إلى الثقافة العالمية، واختفاء جانبٍ من الثقافات المحليّة لا يعني تلاشيها... فالثقافات تتمازجُ لكنّها لا تتلاشى»[92]، كما يرى عبد الله إبراهيم.

وأيضاً، مادام عالم اليوم يُمَيِّزُهُ غياب الاختلاف، فلابد إذن من البحث عن هذا الاختلاف وركائزه، حتى يتمّ تجاوز تلك النمطية والأحادية في التفكير، ويبدو أنّ تحقيق الاختلاف يقوم على معرفة جديدة، تتطلّب بدورهَا «ممارسةَ ضربيْن متوازييْن من التفكير، ضرب يتّجه إلى تفكيك آليات المعرفة القديمة وإبطالِ مفعولها وذلك بنقدها وامتصاص تأثيرها، وإظهارِ تناقضاتها الداخلية ونسيجها الواهن، وضربٌ يعنَى باستحداث آلياتٍ جديدةٍ كالمعرفة المُرَادِ إيجادُهَا، وذلك من خلال وضع المفاهيم والتصوّرات والأهداف...»[93].

وليس معنى هذا القول أنْ تُرْفَضَ وَتُمَجَّ المعرفة القديمةُ، وإنّما المقصود هنا، هو فكُّ ذلك الالتباس الذي يلفّ العلاقة مع تلك المعرفة، والتي امتدّ تأثيرها إلى عالم اليوم ولم يتمّ نقدها بعدُ، وضرورةُ استحداث مفاهيم وآليات وتصوّرات جديدة، تعي أهدافها ومقاصدها وتعمل من أجل اختلافها وتميّزها عن غيرها، سواء في منهجها، أو في أسئلتها الخاصّة، لذلك كان «أنْ نُفَكِّرَ معناه أن نُبدِعَ ونختلف، أن نَخْرُجَ من قوقعة الأنا، ونستيقظ من أشكال السّبات، أن نكسر القوالب والأنساق لتغيير شرط

---

(91) عبد السلام بنعبد العالي، **لعقلانية ساخرة**، ص39.

(92) عبد الله ابراهيم، **المركزية الإسلامية**، ص20.

(93) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، ص64.

المعرفة، أن نفتح أسئلة الحقيقة على مناطق جديدة وأن نحسن صوغ الإشكاليات المتعلّقة بما ننشئه من خطابات أو ننخرط فيه من تجارب وممارسات، وتلك هي رهانات الفكر»[94].

يرى عبد الله إبراهيم أنّ الثقافة العربية الحديثة، واقعةٌ في نوعيْن من المطابقة، مع التراث ومع الآخر، ويؤكّد على أنّ هذه المطابقة ما هي إلّا وهمٌ وقع فيه كلٌ من دعاة الأصالة ودعاة الحداثة، لذلك يرى أنّه «ينبغي التدقيق في الأسباب التي جعلت الثقافة العربية الحديثة تتّصف بالاستجابة السلبية للثقافة الغربية [والعربية]، ذلك أنّ تلك الاستجابة بمظهرها السلبي الرّاهن تُشِيرُ إلى حالة ضمور خطيرة في مكوّنات الثقافة العربية، بما يجعلها عاجزةً عن التفاعل الإيجابي مع الثقافات الأخرى، وهو أمر يجعلها تَنْدَرِجُ في علاقات ولاءٍ وامتثال لغيرها، بعيدا عن واقعها التاريخي والاجتماعي الذي يُقْصَى ويُسْتَبْعَدْ وَتَحُلُّ مكانه سلسلة متّصلة من أفعال المحاكاة والتقليد»[95].

فبعد تشخيص الحالة لابدّ من التساؤل عن مسبّباتها، وهذا هو الأمر الذّي قام به الناقد، وهو تساؤلٌ يمسّ صميم المشكلة وأسباب هذه الحالة الواهنة التي تعيشها الذات في كليّتها اتجاه الذوات الأخرى، في تفاعلٍ سلبي يعكس "حالة ضمور" كبيرةٍ تمسّ مختلف مكوّناتها، مع إقصاءٍ تامٍّ "للواقع التاريخي والاجتماعي" في ظلّ نعيم المحاكاة والتقليد.

ورغبةً منه في حلّ هذه الإشكالية/ الأزمة، حاول الناقد تغذيةَ وتزويد الثقافة العربية بِوِجْهَةِ نَظَرٍ جِدِّيَةٍ، تُسهم في بلورة وعي خاصٍّ، ينتقل بالثقافة العربية الحديثة من واقع المطابقة العمياء إلى أفق الاختلاف، حتى تستطيع أن تُحَصِّلَ الذات العربية فَهْماً وتفاهما جيّدا مع الذات والآخر في الآن نفسه، حيث قام بنقدِ هذيْن الأخيريْن معاً، ولكنّه نقدٌ «لا يتقصّد إيجاد قطيعة بين الاثنيْن، إنّما ترتيب العلاقة بينهما على وفق أسس حوارية وتفاعلية

(94) علي حرب، **أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر**، ص11.

(95) عبد الله ابراهيم، **المركزية الغربية**، ص5.

وتواصلية، بهدف إيجاد معرفة جديدة تقوم على مبدأ الاختلاف الرّمزي عن الذات المتمركزة وخرافاتها والآخر المتمركز ومُصَادَرَاتِهِ. . .»[96].

إنّ نقد العلاقة بين الذات والآخر، لا يَجِبُ أنْ يكون من أجل فَرْطِ عَقْدِ الصّلَةِ التي تجمعهما وإحداث هُوّةٍ بينهما، فهذا لا يزيدُ في الحقيقة إلّا العزلة، بل يزيدّ شدّة الصراع وحدّته، إنّما الغاية - كما يرى الناقد - هي ترتيب تلك العلاقة، ولكنْ على أساس التفاعل والتواصل وتحقيق ذلك الاختلاف الرّمزي عنهما، وما من شكٍّ هنا أنّ عبد الله إبراهيم يستفيد من الأطروحات النقدية الغربية المعاصرة، حول الاختلاف (دريدا، نيتشه. . .) والحوار (باختين. . .) والتواصل (هابرماس)، وتتجلّى وظيفة النقد كما يراها الناقد في أنّها سَتُسْهِمُ «في تغيير مسار التلقّي، ويقترح كيفيات لإدراج عناصر الثقافات الأخرى في الذات الثقافية. . . فالأفكار تُمارِسُ أفعالها المتمركزة إذا لم تندمج في أُطَرِ الثقافة الأخرى على أنّها مكوّنات فاعلةٌ فيها، لأنّ التمركز ظاهرةٌ ثقافيةٌ. . . وعلى هذا ينبغي استبعاد العامل الطبيعي من شبكة التمركز»[97].

فالقضيّة إذن مرتبطة بنقد التمركز حول التراث والتمركز حول الآخر، ومحاولة تغيير طبيعة العلاقة التي تربط الثقافة العربية الحديثة بهما، خاصّة فيما يتعلّق بقضية "التلقّي"، بمعنى طرح تساؤل حول ماهية المسار أو الكيفية التي تلقّت فيها الذات تراثها القديم، وكذا تراث ذلك الآخر؟ لأنّ «النتاج الثقافي نتاجٌ إبداعيٌ خلّاق يتعامل مع العقول والقلوب، ويشتبك مع الموروثات الثقافية والأخلاقية والأعراف، ليتّخذ في النهاية صيغته الجديدة التي تتّفق وحاجات المجتمع الثقافية الخاصّة، ولهذا فلابد للظاهرة الثقافية أن تمرّ بدورةِ اختبارٍ ذاتِي، خاصّة وأنّ مرحلة "حضانة" معيّنة تكون بعدها قادرة على التأثير والإشعاع والفاعلية والهجرة ثانية إلى مجتمعات وبيئات ثقافية جديدة»[98].

(96) المصدر السابق نفسه، ص9.

(97) المصدر نفسه، ص10.

(98) فاضل ثامر، اللغة الثانية، ص84.

إلّا أنّ تلك الهجرة الثقافية ليست هجرة شفّافة، بل إنّها تنطوي على محمولاتها العَقَدِيَّةِ والفكرية والمركزية. . . ومنه وَجَبَ الحَذَرُ من تلك الأفكار المهاجرة، وَوَجَبَ تحويلها إلى عناصر فاعلة داخل الثقافة المستقبلة/العربية، غير أنّ عمليّة جعل تلك الأفكار عناصرَ فاعلةً أمرٌ من الصّعوبَةِ بمكان تحقيقه في الواقع، بسبب اختلاف الشروط الثقافية التي نشأت فيها والوسط الثقافي الذي انتقلت إليه.

لأجل هذا وذاك، اقترح عبد الله إبراهيم "الاختلاف" بديلاً عن "المطابقة"، التي أصبحت أبرز سمةٍ للثقافة العربية الحديثة، داعياً إلى «تطوير عوامل "اختلاف" لا تُؤدّي إلى الانقطاع عن "الآخر" والغرب خاصّة، ولكن أيضا لا ترتمي في حصن الذات المنيع، ولا تُذْعِنُ إلى فكرة الاعتصام بالذات، الفكرة المَرَضِيَّةِ التي تقوم على النرجسية، وجعل الذات محوراً لكلّ شيء. إنّما "اختلافٌ" يَبُثُّ الحيويّة والصيرورة في كلّ العوامل التي تشكّل عناصر التكوين الذاتي للهويّة. "اختلافٌ" نقديٌ يضعُ الحوار محلّ السجال والتفاعل الخصب محلّ الانغلاق، والتأثّر الشفّاف محلّ التمركز الكثيف»[99].

الاختلاف ليس مغايرةً من أجل المغايرةِ، إنّه اختلافٌ يُسْهِمُ في بثّ الحيويّة والفاعلية داخل مكوّنات الذات، اختلافٌ يقوم على النقد الحواري بدل السجال. . . يختلف عن الذات كما يختلف عن الآخر ولا يعترف بالتمركز مهما كان نوعه، ويدعو إلى التفاعل والانفتاح ونبذ التعصّب والانغلاق. إنّه اختلافٌ قائمٌ على التواصل لا "القطيعة"، يتحاور مع الذات كما يتحاور مع الآخر، وينفصل عنهما معاً، إنّه اختلافٌ «يُوَفِّرُ حريّة نسبية في ممارسة التفكير دون شعور بإثم الانفصال عن الماضي، ولا خشية التناقض مع الآخر، فهذه المخاوف والتوجّسات أنتجتها ثقافة المطابقة، وهي مخاوف وتوجّسات تنهار دفعةً واحدةً إذا انتظمت الثقافة على أسس نقدية واعية وواضحة»[100].

---

(99) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، ص36.

(100) المصدر نفسه، ص6.

من المعلوم أنّ الاختلاف في الطرح الغربي جاء كردّ فعل على ظاهرة المطابقة، والثبات والشمولية والمركزية التي اتّصفت بها الثقافة الغربية الحديثة، وهي تقريبا الصفات نفسُها التي اتّصفت بها الثقافة العربية الحديثة، لهذا حاول الناقد أن يستفيد من تلك الأطروحات، موظّفاً إيّاها بطريقة تعكس فهمه وتمثّلهُ الكبير لما هو مطروح في الساحة الثقافية العالمية والعربية؛ من مقولات وأفكار، مؤكّدا على ضرورة الاشتغال بما يهمّ الذات من موضوعات تتّصل ببعدها التاريخي مع عدم إهمال الواقع الرّاهن، وهذه النقطة هي من أهمّ الأساسات في أطروحته، فهو يرى أنّ البديل هو «اشتقاق نموذج حيٍّ وَمَرِنٍ وَوَاسِعٍ وَمُتَنَوِّعٍ وَكُفْءٍ من الحاضر نفسه، يأخذ في الاعتبار كل أوجه الحاضر ويتجدّد بتجدّدِهِ، ولا ينغلق على نفسه ولا يَدَّعِي اليقينَ... إنّما يقدّم نفسه كنموذج مفتوح يُثْرَى بالاقتراحات والممارسات، ويفكّ نفسه من الأقواس التي تقيّده، فلا يدّعي أنّه يُقدّم الخلاص ولا يَعِدُ بالنجاة الكاملة»[101].

يصدر النموذج الخاص كما يراه الناقد من الواقع، مع اشتراط كفاءته وخصوصيّته عن باقي النماذج الأخرى، ولكنْ أيضاً بشرط التفاعل معها والتجدّد بتجدّد الحاضر نفسه، غير أنّ التساؤل يطرح نفسه هنا، هل من الممكنِ حقّاً اشتقاقُ نموذجٍ من الواقع يتّصف بجميع تلك الصفات المشترطة؟ وأيُّ واقع هذا الذّي يفرض نموذجه، هل هو الواقع المادّي الملموس الذي نعيشه، أم هو الواقع الفكري في ذهن الناقد؟ ألا يبدو هذا الطرح في جانب من جوانبه يُوتُوبِياً نوعا ما؟

قبل مناقشة هذا الأمر، لا بد من الإشارة إلى أنّ الناقد قد نبّه إلى أنّ أرضيّةَ الاختلاف بمعناه العام غيرُ ممهّدةٍ بعدُ، لذلك لا بدّ من «نقد أنظمة التمركز الداخلية في الثقافة نفسها، بما فيها المفاهيم الخاصّة بالمجتمع والسّلطة والمعرفة والدّين والفكر والاقتصاد وغيرها...[و] إعادة نظر نقدية للعلاقة التي تربط الثقافة العربية الحديثة بأصولها الموروثة من جهة،

(101) عبد الله ابراهيم، **المركزية الإسلامية**، ص17.

وبالثقافة الغربية من جهة ثانية، وتشكيل منطقة تفكير لا تتقاطع فيها تلك المؤثّرات ولا تتعارض، ولا تذوب مكوّناتها في مكوّنات غيرها. . .[و] أنْ نُعْلِنَ عن أسئلتها الخاصّة التي تترتّب مُقدّمَاتُهَا وبراهينها في ضوء حاجات الإنسان والواقع التاريخي»[102].

إنّ تمهيد أرضية الاختلاف كما يراها الناقد تحتاج إلى نقد التمركز الداخلي وما يتعلّق به من مفاهيم، وكذا إعادة النظر في العلاقة مع التراث والآخر، وكلّ ذلك من أجل خلقِ منطقةٍ ثالثةٍ متميّزةٍ عن المنطقتيْن [الأنا القديمة والآخر]، تقومُ أساساً في ضوء حاجات الإنسان والواقع التاريخي، أي أنّها تنطلق ممّا يحتاجه الإنسان العربي الحديث، ومن الواقع العربي في بُعْدِهِ التاريخي وليس الواقع المتعالي على تاريخه، الموسوم بالثّبات والدَّيْمُومَةِ.

وإذا كان ما يميّز هويّة المتمركز هو أنّها «تظهر مجرّدة عن بُعْدِهَا التاريخي بوصفها هُويّةً قارَّةً وكونيةً في آنٍ واحدٍ، فإنّ الهويّة الثقافية التي تقوم على الاختلاف لا تُقِرُّ بالثبات ولا الشمول وتحرص على بعدها التاريخي، وفيما تَصْطَنِعُ هُوِيّةُ الثقافة المتمركزة أصولاً عرقيةً ودينيةً وفكريةً تُوَافِقُ مضمونَها، فإنّ هُويّةَ الاختلاف تتجنّب إنتاج أيديولوجيا لها صِلَةٌ بهذه الرَّكائز. . . وأخيرا فيما تقوم هويّة الثقافة المتمركزة بطمس واستبعاد كلّ العناصر التي تتعارض مع مفهوم الهويّة كما أنتجتها تلك الثقافة. . . فإن هويّة الاختلاف تجعل من تلك العناصر مكوّنات فاعلة فيها، وهي تمثّل جانباً من جَدَلِهَا الذاتي مع نفسها وغيرها»[103].

هذه هي الخصائص التي تتّصف بها هويّة الاختلاف في مقابل هويّة التمركز، إنّها خصائصٌ تأتي كردّ فعلٍ على تعالي خصائصِ الخطاب والهويّة المتمركزيْن، ولكنْ لا يبدو أنّ تناول الاختلاف يُفْضِي «إلى نفيِ الجدليّة بين الذات والآخر ولا إلى جَوْهَرَةِ الهويّة، كما يحدث في خطابٍ عربيٍ سائدٍ،

---

(102) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، ص6.

(103) المصدر نفسه، ص10-11.

ومنه كما يرى الكيلاني نقد الاستشراق. . .كذلك لا يُفْضِي تناولُ الاختلاف إلى المساواة بين الثقافات - كما تدّعي أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة - لأنّ النظر إلى الآخر باعتباره مختلفاً يُحِيلُ بالضرورة على التراتب»[104].

غير أنّ الاختلاف الذّي يتحدث عنه عبد الله إبراهيم لا يبحثُ نَفْيَ تلك الجدليّة بالدرجة الأولى ولا إلى المساواة بين الثقافات. . .، بل إنّه يهدف - كما قلنا سابقا - إلى وضع حدودٍ وفواصلَ رمزيّة بينها حتى يَمْكُنَهَا التفاعل، وكذا ترتيب العلاقة بين الذات والآخر وتغيير مسار التلقّي، لتستطيع الذات تجاوزَ التمركز الذّي يَخْنُقُ حركتها ونشاطها، ولكنْ رغم هذا المنطِق الذي يدعو أصحابه إلى الاختلاف والتعدّد ورفض الثنائيات ومبدأ التطابق، «ومع ذلك فلا ينجو مثل هذا المنطق من همّ الخوف من اللّامعرفة ولا يَلْقَى نفسَهُ فوق الثنائية، وأنّه ليس مصنعاً آخرَ لمزدوجات ضمنية أو مكشوفة، ولذلك فإنّ هيدغر كان حريصاً منذ البداية على دعم أولويّةِ الانطولوجيا على الإبستومولوجيا، فاللّامُفَكَّر ينبغي أن يظل يدور في فلك الكينونة، لا أن يصير بديلاً عنها، حتى تبقى المساءلة دائماً مُتَضَمَّنةً في علاقة الكائن بالكينونة، وليست خارجةً عنها ولا عاليةً فوقهَا، وهو المأزق الذّي تحاشاه هيدغر مُقَدَّماً، ولكنْ وقع فيه فكرُ المُخْتَلِفْ، عند جيل دولوز ودريدا»[105].

ويبدو أنّ عبد الله إبراهيم، قد تحاشى هذا المأزق أيضا، لأنّه لم ينتصر للإبستومولوجيا على حساب الانطولوجيا، فهو يربط بين الطرح الفكري والواقع، حتى لا يَحْدُثَ انفصالٌ بين الكائن والكينونة، وتظلّ أطروحاتُه مرتبطةً بالحاضر، غير متعالية عليه، وهو هنا يستفيد من أطروحات هايدغر وهابرماس.

بالإضافة إلى كل هذه الأفكار، لم يغفل الناقد الحديث عن الحداثة، باعتبار أنّها تلك الرّؤية الفلسفية التي تسمح للذات من رُؤيَةِ ذاتِها والآخر،

(104) الطاهر لبيب، من تقديم كتاب صورة الآخر، ص21.

(105) مطاع صفدي، **نقد العقل الغربي**، ص24.

وِفْقَ تصوّر جديدٍ، يرتبط بالواقع التاريخي ومُتَطَلَّبَاتِ التجدُّدِ فيه، حيث يُؤَكِّدُ «أنّ المجتمعات الإسلامية لم تقترب بعدُ من مَخَاضِ الحداثة، ومازالت تتخبّط دونَها، ولم تُطَوِّر مفهوماً خاصّاً بحداثَتِهَا، لأنّها لم تُرَاكِم معرفةً عقليةً - نقديةً تُمَكِّنُهَا من الاقتراب من خَيَارِ الحداثة بعدُ، الحداثةُ كمشروع لِتَغَيُّرِ البُنَى التقليدية والأفكار، ومازال النّسقُ المُهَيْمِنُ في علاقاتها الاجتماعية نسقاً إقطاعياً - أَبَوِياً يقوم على الطاعة والخضوع، ويحكمه التراتب الفئويُّ والطبقي والجنسي والمذهبي»[106].

يستمدّ هذا التعريف منظورَهُ من مفهوم الحداثة كما طُرِحَ في الغرب، إلّا أنّ جانباً منه يصلُحُ لأنْ يكون معياراً للحُكم على وجود حداثةٍ عربيةٍ من عَدَمِهِ، خاصّةً في قوله" تَرَاكُمُ معرفةٍ عقليةٍ - نَقديةٍ"، و"الحداثة كمشروع لتغُيُّرِ البُنَى التقليدية والأفكار، إلا أنّ ما لا يُوافَقُ عليه هو قوله بهيمنة العلاقات الإقطاعية الأبويّة في العلاقات الاجتماعية-وإنْ صدق هذا الوصف في جزء منه- لكن بد من تذكّر أنّ العلاقة الاجتماعية مبنية أساساً على الاحترام وليس على الخضوع المطلقِ كما هو مُرَوّجٌ له، وبالنسبة "للتراتب الفئوي والطبقي والجنسي"الذي عدّه من سلبيات الثقافة العربية الحديثة ألا يحكُمُ هذا الأمر الغربَ المعاصر نفسَهُ فكيف بلغ الحداثة إذن؟.!

وَلْنَعُدْ من جديدٍ إلى تلك التساؤلات التي طُرِحَتْ من قبل حول مشروع الناقد، خاصّة فيما يتعلّق بقضيّة الانطلاق من الواقع الرّاهن والمقصود من وراء ذلك الواقع، وأيضاً مناداتُه "بالانفصال الرّمزي عن الذات والآخر"، وكذا "خلق منطقة ثالثة تتميّز عن منطقتيْ الذات والآخر"...ما قيمةُ وفاعليةُ مثل هذه الأفكار؟ وماذا عن الاختلاف كما يقدّمه عبد الله إبراهيم؟

لقد حاول الناقد إحلال بديلٍ سمّاه "الاختلاف" لإخراج الثقافة العربية الحديثة والذات العربية عموما من براثن "المطابقة" التي أحكمت إطْبَاقَهَا على كلّ أملٍ للإسهام الثقافي وإيجاد دورٍ فاعلٍ داخلَ هذا العالم المترامي الأطراف، وهذا هو ما حَدَا به للحفر في أعماق السياق الحضاري والثقافي

---

(106) عبد الله ابراهيم، **المركزية الإسلامية**، ص23.

الكبير الذي صيغت فيه الأنساق الثقافية والفكرية للحضارتيْن الغربية والعربية الإسلامية، وتحليل وتفسير ما حصل بينهما من تفاعل وحوار أو صدام، لأنّ هذه العلاقة هي المسؤولة عن تحديد مرجعيات التفكير وأنساقه في ثقافتنا.

يبدو للباحث أنّ الاختلاف الذّي يقترحه عبد الله إبراهيم ليس غريباً على الثقافة العربية الإسلامية، فالعديد من آيات القرآن الكريم تؤكّد على "الاختلاف" في هذه الحياة، بجميع مضامينها وتجلّياتها، وإن كان ليس بالمعنى نفسه الذّي أراده الناقد، لـ «أنّ القاعدة والأصل والسنّة والقانون- في التصوّر الإسلامي - هي "التعددية والاختلاف والتنوع" في سائر ميادين الخلق الإلهي، فما عدا الذات الإلهية، قائم على الازدواج والتزاوج والاختلاف... تلك هي سنّة الله في الخلق، التي لا تبديل لها ولا تحويل»[107].

وهذا ما يؤكّد لنا من أنّ العرب المسلمين هُمُ الذّين قدّموا فهماً مختزلاً للدّين الإسلامي، ولم يستطيعوا بَلْوَرَةَ فهمٍ يأخذ هذا البُعْدَ الاختلافي، الذي هو - تقريبا - أساسُ الطرح الدينّي، ومنه فالدّين الإسلامي بعيدٌ كلّ البعدِ عن تلك المفاهيم المغلوطة التي قرأته من منظار التمركز حول الذات والإقصاء للآخر.

كما أنّ تأكيد الناقد على البُعْدِ الواقعي لم يكن خارجاً كثيراً عن الأطروحات العربية المتداولة حديثا، فأدونيس مثلا يرى بأنّ «الفكر يجري ضمن حركتين: نقدية، تعيد النظر باستمرار في ما أنجز سابقا، واستشرافية تنطلق من فهم الواقع الرّاهن»[108].

وليس بعيداً عن هذا أيضا ما قاله سعيد يقطين، حيث يدعو إلى ضرورة «أن نفكّر بجديّةٍ وصرامةٍ في الذات العربية وواقع الإنسان العربي في تاريخه وتراثه وآفاقه، بدون نرجسية كاذبة، أو وَهْمٍ خادعٍ يَحُولَ بيننا وبين

---

(107) محمد عمارة، **الأصولية بين الغرب والإسلام**، دار الشروق، مصر، 1998، ص75.

(108) علي أحمد سعيد (أدونيس)، **النظام والكلام**، ص158.

رؤية ذَاتِنَا ذَاتَهَا كوجود وطرائق للتفكير في آن معا، في الزمان والمكان. . .[فعلى الذات] أن تنطلق ممّا هو كائنٌ بالقوة والفعل في "واقع الحال"، وذلك بملامسة الأشياء في كينونتها وصيرورتها بالصورة التي يمكن أن تسهم في تشكيل الإنسان العربي الجديد "الممكن" القادر على فهمِ ومواجهةِ أُمْرَيَاتِ العصر وتحدّيات الواقع»[109].

أمّا بالنّسبة إلى نظرته لظاهرة التمركز، فلا يمكن القبولُ بها تماماً، كونُها تختزِلُ حضارتيْن عظيمتيْن كالحضارة الغربية والحضارة العربية الإسلامية، في تمركز ثقافي، يأخذ معناً سلبياً في مختلف جوانبه؛ لأنّه لا يمكن التغاضي عن الظواهر والصور والعلاقات التي يسودُهَا الاعتراف والجوار، بالإضافة إلى عِظَمُ نتاج كلّ حضارة من هاتيْن الحَضَارَتيْن، - والناقد مع ذلك لم يُهْمِلْهَا تماماً - لكن يظهر أنّ أيّ نظرةً تَغِيبُ عنها الرّؤية الشاملة للظاهرة في اكتمالها لن تستطيع الوصول إلى نتائج متماسكة ومنطقيّة.

أمّا عن رأيه حول ضرورة نقد الذات ونقد الآخر معاً، مع تحقيق ذلك الانفصال الرّمزي عنهما، فهو في أصله مستمدٌ من الأطروحات الغربية، خاصّة فكرة الانفصال والتي تُعَدُّ أساس الحداثة الغربية، فالحداثة تُعرّف بأنّها: «حركة انفصال، إنّها تقطع مع التراث والماضي، ولكن لا لِنَبْذِهِ وإنّما لاحتوائه وتلوينه وإدماجه في مخاضها المُتَجَدِّدِ، ومن ثمّ فهي اتّصال وانفصال، استمرار وقطيعة، استمرارٌ تحويلي لمعطيات الماضي وقطيعة استدماجيةٌ له»[110].

لا يمكننا الجزم بأنّ الانفصال المقصود عند الناقد هو نفسه المُقدّم في هذا التعريف للحداثة الغربية، لكنّ ممّا لاشك فيه هو أنّ الناقد مُطَّلِعٌ على الفلسفة والفكر الغربي بدرجةٍ واسعةٍ جدّاً، هذا ما يؤيّد فكرة أنّه استمد فكرة الانفصال من هذا الطرح؛ الطرح الحداثي وما بعد الحداثي، حيث قام بتحويره وتوظيفه لمناقشة القضايا العالقة في ثقافتا الحديثة. أمّا في الطرح

---

(109) سعيد يقطين، **الكلام والخبر**، ص16.

(110) محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، **الحداثة**، **دفاتر فلسفية**، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1996، ص5.

العربي، فهناك عدد كبيرٌ من الباحثِينَ من طرق الفكرة نفسها من أمثال: أدونيس ونور الدين أفاية، والجابري...، فهذا الأخير مثلاً يرى «أنّ ثقافتنا الرّاهنة محكومةٌ بهذا "الآخر" وتابعة له بقدرِ ما هي محكومةٌ وتابعة لثقافتنا القديمة، أعني تراثنا العربي الإسلامي، ونحن نعتقد أنّ التحرّر من الآخر لا يمكن أنْ تتمّ إلّا من خلال العمل من أجل التحرّر من التبعيّة للماضي، ماضينا نحن»[111].

أما "عن البعد التاريخي" للظواهر في مناقشاته، فهي مستمدّة من الطرح الفوكوي، حيث «إنّ إدخال البعد التاريخي في تحليل الخطاب، هو ما يُميّز طريقة فوكو مقارنةً بالتأويل أو التحليل...[و تنفرد انطولوجيّته التاريخية بالجمع بين التاريخ والفلسفة]، هذا الجمع يتجسّد في المهمّة النقدية التي اضطلعت بها، وفي تأكيدها على أهمية الاختلاف والتعدّد، وفي جعل الحاضر موضوعا للتفكير والنقد»[112].

ولكن هل في أعمال ناقدنا ذلك الفصل المنهجي (عن الأنا والآخر)؟ وهل أعماله تنتمي إلى تلك اللحظة (الفصل) أم إلى لحظات أخرى؟ وما مدى إمكانية تحقيق ذلك الانفصال الذّي ينادي به؟ وهل استطاع الناقد حقّاً أنْ يُوجِدَ المنطقة الثالثة التي نادى إليها؟.

يبدو أنّ الناقد قد استطاع أنْ يُحقّق ذلك الانفصال المنهجي عن الأنا والآخر معا مع نسبيّته، ويظهر ذلك من خلال نقده للذات والآخر المتمركزيْن حول ذاتَيْهِمَا، نقداً يعتمد الرّكائز نفسها، مع التحليل والتفكيك لكلّ المظاهر التي تجلّت فيها تلك المركزية ورغم ذلك لا يمكن القول بأنّ جميع أعمال الناقد تنتمي إلى لحظة الفصل تلك، خاصة وأنّه بَدَا في بعض أطروحاته يَتَغَيَّا المطابقة بين المركزية الغربية والمركزية العربية الإسلامية[*] دون أن ننسى صعوبة ذلك الانفصال المَرْجُوِّ، بل يمكن القول بأنّه من

---

(111) عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ص43.

(112) الزواوي بغورة، **ميشيل فوكو، في الفكر العربي المعاصر**، ص40، 39.

(*) وهو ما تحدّثنا عنه بالتفصيل في الفصل الأول من هذا البحث.

أَعْوَصِ المشاكل، سواءً في تعاملنا مع التراث العربي الإسلامي أم مع تراث الغرب، ويبقى أمرٌ آخرٌ، وهو "المنطقة الثالثة" التي تقوم "مُقدّماتها وبراهين أسئلتها على حاجات الإنسان والواقع التاريخي"، حيث يأخذ هذا الطرح قيمته، من اهتمامه باحتياجات الإنسان العربي المعاصر، وكذا الانطلاق من الواقع الحاضر، ولعلّ الإشكال يطرح نفسه مع قضية الواقع لا قضية حاجات الإنسان.

لماذا؟ لأن الواقع المُتحدّث عنه من طرف الناقد مُبْهَمٌ وغير واضح، وإذا كان يقصد بـ"الواقع" الواقع المادّي، وليس الواقع كما يُتَصوّر في العقل، فهل الواقع العربي المتحدّث عنه هنا هو واقعٌ واحدٌ؟ وإذا لم يكن واحداً وثابتاً، وَمُؤكّد أنّ الناقد لا ينظُر إليه من هذا االمنظور، لأنّه يركّز فيه على بُعدِهِ التاريخي، أي الواقع في تحوّله وصيرورته، فكيف يمكن الانطلاق من واقعٍ هو نفسُه ليس واقعنَا، هل يمكن حقّاً القولُ إنّ الواقع العربي اليوم هو واقعٌ عربي محضٌ؟ أليس الواقع العربي اليوم هو صورةٌ مُحَاكَاتِيّة للواقع الغربي؟، فكيف يُطْمَأنُّ لهذا الواقع ويُؤَسّسُ عليه، وماذا عن الواقع العربي التاريخي؟ ألم يكن ولمدة طويلة جدّاً واقعاً متخلّفاً ورجعياً لدرجة كبيرة؟ كيف يمكننا التأسيس لنموذج خاصّ يُشْتَقُّ مِنْ هَكَذَا وَاقِع؟ لكنْ، رُبَّمَا يمكننا الاستفادة من مساءلة ذلك الواقع وتحليله، وهذا أمرٌ مهمٌّ في سبيل تشكيل النموذج الخاصّ، غير أنّ اشتقاق نموذجٍ من الحاضر نفسِه يحملُ مختلفَ تلك الصفات التي ذكرها الناقد، فهذا ما نرى فيه مجازفةً قد لا تُحمد نتائجُهَا.

هذا، وتقوم المطابقة التي تحدّث عنها عبد الله إبراهيم في إحدى جوانبها على فكرةِ صحّة التأويل التي قدّمها هيرش في كتابه "validity in Interpretation" فأنصار الأصالة(التراث) وأنصار الحداثة (الغرب)، وَقَعُوا في وَهْمِ المطابقة بين قراءتهم (تأويلهم) وموضوع التأويل (التراث، الآخر)، وذلك بإعطائهم تأويلاً وَفَهْماً واحداً لهما، مع تعصّب كل طرف لتأويله واعتباره الأصدق والأصحّ.

إنّ مطابقة الآخر تُؤدّي إلى اغتراب الوعي الثقافي بالنسبة للذات، أمّا

مطابقة التراث فتؤدّي إلى اغتراب الوعي التاريخي (كما يسمّيه غادامير)، وهذا ما يؤكّده عبد الله إبراهيم في مواطنَ كثيرةٍ من كتبه، لأنّ التيّار الأوّل يتناسى اختلاف السياقات الثقافية بين كلٍّ من الذات والآخر، في حين أنّ التيّار الثاني يَغْفُلُ السّياق التاريخي بين الذات وذاتها القديمة.

يبدو أنّ أساس كلّ الأطروحات التي قدّمها عبد الله إبراهيم مرتبطٌ بالقراءة وفكرة التأويل، فما طرحه التياران من قبل (تيار الحداثة وتيار الأصالة)، هو عبارة عن تأويلٍ خاصّ لظاهرةٍ أو خطابٍ مَا، غيرَ أنّ ما وقعت فيه هاتان القراءتان هو تقديمُهُمَا لتأويلٍ واحدٍ ووحيدٍ للموضوع المُؤَوَّلِ، وَعَدَم فَتْحِ الباب أمام تأويلاتٍ أخرى، قد تسهم كثيرًا في فهم الذات والآخر فهماً يقارب الموضوعية، أمّا ما قَدَّمَهُ الناقد (ومعه الكثير من النقاد والمفكّرين الذين يَعْجَبُ الباحث غيابَ ذِكْرِهِمْ داخل أطروحات الناقد، رغم حديثه المتواصل عن التيارين الحداثي والتراثي، ولا ندري لماذا ذلك التغييب!؟)، قلتُ إنّ ما قدّمه الناقد، هو تأويلٌ من نوعٍ مَا، تأويلٌ آخرٌ داخل جُملةِ التأويلاتِ المُتواجدَةِ في السّاحة الثقافية العربية الحديثة، وهو ما يمكن تسميته "بالتأويل الثقافي"، الذّي يعني «عمليّات القراءة والتأويل المرتبطة بالممارسات والخطابات الثقافية والنصوص المؤسّسة في ثقافة من الثقافات كالنص الديني أو القانوني»[113].

لم تعد القراءة ولا التأويل أمرا مرتبطا بالنص الملفوظ أو المكتوب فقط، بل أصبح أيُّ نصٍ أو خطابٍ بمعناهما العام (ظواهر ثقافية، دينية، سياسية، فكرية...)، ممكنَ النقد والتحليل، لذلك ظهر في الخطاب النقدي المعاصر ما يسمّى "بالنقد الثقافي"، حيث أصبح النصّ معه، ليس «سوى مادّة خامّ، يُستخدَمُ لاستكشاف أنماطٍ معيّنَةٍ من مثل الأنظمة السردية والإشكاليات الأيديولوجية وأنساق التمثيل، وكلّ ما يمكن تجريده من

(113) مقال نادر كاظم، **التأويل الثقافي وتفكيك المطابقة في مشروع عبد الله إبراهيم** ضمن:

www, abdullah-ibrahem, com/inner, php? ThaKID = 68JD = 3789 20/05/2006.

النص»[114]، لقد أصبح النصّ ظاهرةً ثقافيةً ومُتجَاوزاً لِحُدُودِهِ الإبداعية.

إنّ تغيّر طبيعة النصّ الأدبي والفكري أحدثتْ تغيّراً في طريقة النظر إليهما، والتأويل الثقافي الذي قام به الناقد عند محاولته لتفكيك إستراتيجية المطابقة- والتي يمكن عدّها إستراتيجيةً تأويليّةً مكينةً في الخطاب النقدي العربي المعاصر- يعد مسايرة لذلك التغيّر، فلم يَكْتَفِ الناقد بنقدِ مزدوجِ "للأنا والآخر"، بل إنّهُ «نقدٌ مركّبٌ لثقافة الآخر وثقافة الماضي وثقافة الذات أيضا، وهو نقدٌ يسعى إلى تفكيك استراتيجيات التأويل التي كانت فاعلةً في الثقافة العربية الحديثة، والتي كانت تفترض إمكانية تحقّق العلاقة المستمرة والأنبوبية بين ثقافة الذات وثقافة الماضي من جهة وثقافة الآخر من جهة أخرى»[115].

وبحسب ميشيل فوكو «فإنّ الحقائق لا تُمثّلُ شيئاً أكثر من كونها مجرّدِ هيمنةِ بعض التأويلات والحكايات على تأويلاتٍ وحكاياتٍ أخرى، وهو الأمر الذي يستوجب تَعْرِيَةَ هذه الهيمنة وفضحها وبالتأكيد على أنّها لا تعدو كونَها مجرَد تأويلٍ من بين تأويلاتٍ عدّةٍ لثقافةِ الماضي ولثقافةِ الآخر، وهذا التأويلُ لا يُظْهِرُ نفسَه بوصفه كذلك، بل يتظاهر دائماً بأنّه هو التأويل الوحيد والصحيح والنّهائي»[116].

يصف هذا القول بدقّةٍ، ما يحدُث داخل أيّ وسطٍ ثقافي، ومنه الوسط الثقافي العربي، فكل تيّار ينتصر لحكايته الخاصّة حول الحداثة والتطوّر وسُبُلِ التفوّق، غيرَ مكْتَرِثٍ إلى غيره من الحكايات المطروحة في سوق التأويل والحكاية، وما قام به الناقد عبد الله إبراهيم هو بالضّبط تعريةٌ لتلك التأويلات المُهَيْمِنَةِ وَفَضْحِهَا، من أجل كشف ضعفها وَعَدَم كِفَايَتِهَا، وتقديم تأويلٍ - ثقافي - مُخَالِفٍ، يقوم على مفهوم الاختلاف، لأنّ «الاختلاف مع الآخر هو أيضا الاختلاف مع الذات: تأسيسُ فنِّ التأويل الدلالي الذّي يُقِرُّ

---

(114) عبد الله الغذامي، **النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2001، ص17.

(115) مقال نادر كاظم، **التأويل الثقافي وتفكيك المطابقة في مشروع عبد الله إبراهيم**.

(116) المرجع نفسه.

بحقيقة السَّفَرِ المتواصل للأفكار والانتقال اللّانهائي للمفاهيم والتصوّرات من فضاءٍ معرفيٍ إلى آخر، وداخل الفضاءِ المعرفيِّ بذاته، فهذا الأخير، على الرغم من الانفصالات المُتوالية، يحتوي على رواسبَ سابقةٍ كدلالةٍ على حضور الآخر في الذات واقتحام الغيريّةِ للهُويّة»[117].

ويمكننا القول في الأخير، إنّ عبد الله إبراهيم بِقَدْرِ ما حاول الغَوْصَ في الذاكرتَيْنِ الغربية والعربية لاستقصاء وبحثٍ مختلف الصور والأساطير والتخيّلات التي احتوتها الذاكرتان، بِقَدْرِ ما استطاع أنْ يُوَفِّرَ انفتاحاتٍ لأسئلةٍ جوهريّةٍ تَمُسُّ التاريخ والواقع الفكري العربي، غير أنّه في ذلك لم يخرج كثيرا عن زُمْرَةِ الأطروحات النقدية والفكرية العربية الحديثة مثل: أطروحات الجابري ونور الدين أفاية، ومحمد أركون والغذامي... ورغم كلّ هذا أيضا استطاع أن يَجِدَ لنفسه ولخطابه حضوراً قويّاً داخل السّاحة الثقافية العربية الحديثة.

(117) محمد شوقي الزين، **تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2002، ص112.

خـــاتمة

تعدّ القراءة مسلكاً يصعب تخطّيه في سبيل مقاربة النصوص والتعرّف على مضامينها وفي سبيل تحقيق اللذّة والمتعة التي تعتري القارئ عند اقترابه منها أو التعرّض إلى فتنتها ولمّا كانت القراءة كذلك، جاء هذا البحث ليحاول تحقيق ذلك المبدأ/مبدأ اللذّة من خلال النبش داخل خطابٍ نقديٍ عربيٍ معاصرٍ، متمثّلا في خطاب الناقد عبد الله إبراهيم، لأجل الكشف عن خباياه وأسراره وركائزه، نبشاً يتغيّا المساهمة في إبراز مدى فاعلية واختلاف الأطروحات التي يقول بها، في خضمّ الأطروحات التي تعترك داخل الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة وكل هذا من أجل معرفة بعض تلك التغيّرات والتطوّرات الحاصلة داخل الخطاب النقدي العربي المعاصر.

لقد كان الاقتراب من هذا المشروع النقدي /الفكري قائما على أساسِ ما أُعلن وما أُضمر فيه من مقولات وأفكار والتي تجلّت من خلال عنوان "المطابقة والاختلاف "وذلك وِفْقَ نظرةٍ تعي جيدا بأنّ أيّ مناقشةٍ أو نقدٍ لأطروحات ناقد أو مفكِر لا تأخذ مسارها الصحيح ولا تُؤتي أُكُلها إلّا من خلال تناول مختلف مدوّناته، حتى وإن كانت إبداعا -وهو ما لم تستطع هذه الدراسة أن تُحَصِّلَهُ بالكامل لغياب بعض كتب عبد الله إبراهيم - لذلك لا تجزم هذه الأخيرة بكفايتها وإحاطتها بجميع مقولات الناقد، وإنّما هي تفتح الأبواب مشرعةً للبحث فيه ثانيةً وثالثةً ورابعةً. . .وما قُدّم هنا ما هو إلا قراءةٌ حاولت أن تطرح فَهْمَهَا الخاصَّ لما كان قد طرحه عبد الله إبراهيم من قبل وبالتالي فهي تسعى لأن تضع يدها على الخيط الرفيع الذي انتظمت

عليه أفكار الناقد ولعلّها تكون بذلك لبنةً أولى في سبيل الكشف عن مدى قيمة ونجاعة تلك الأفكار التي ينادي بها من عدمه، خاصّة وأنّها أثارت جدلا واسعا.

لذلك اصطدم هذا البحث بجملة من الصعوبات؛ كان أوّلها هذه القضية- قضية تكفير الناقد- كما أنّ كثرة المراجع والأطروحات التي تتناول الإشكالية ذاتَها بالمناقشة والتحليل- وذلك بتوظيفها لخطابات نقدية وفلسفية صعبة وعصيّة عن الفهم أحياناً كثيرة- هي العَقَبَةُ الكأداءُ التي واجهت هذا البحث، بالإضافة إلى صعوبة تصنيف وتوزيع مدوّنة الناقد بسبب التداخل الكبير الذّي تعرفه فيما بينها.

لعله يمكننا القول بأنه قد غاب -تقريباً- عن منظومتنا الثقافية العربية الحديثة ركيزة هامّة جدّاً لا غنى للثقافات عنها ألا وهي ركيزة" الحوار" وترجو هذه الدراسة أنّها جسّدت تلك الركيزة في مقاربتها وساهمت - قليلا- في بث روح المغايرة والاختلاف، ليس أيّ اختلاف وإنّما الاختلاف الذي معناه أنّ ما كان مخالفا لي ليس بالضرورة أنّه ضدّي وبالتالي فلا فائدة تُرجى من إقصاء تلك الأقلام النقدية والفكرية، حتى وإن لامست مناطقنا الحسّاسة خاصّة الدينية منها، دون أن يعني هذا قبول تلك الآراء كما هي، بل وجب تعريضها للنقد والتحليل حتى تتم الاستفادة منها ومن انفتاحاتها، لهذا فنحن مطالبون اليوم أكثر من ذي قبل لحوار هؤلاء وأمثالهم لتتمكّن الذات في إطار حوار أبنائها بعضهم ببعض أن تقيم صرحها النقدي والفكري المرجو وفق أسس حوارية ونقدية واعية، خاصّة وأننا نعيش في ظل هذا الشرخ والتعصّب اللذين ما يزالان يزلزلان الأرض تحت أقدام الذات الثقافية زلزالاً.

ما من شك في أنّ أي بحث يملك نتائجه الخاصة به ومن بين تلك النتائج التي توصّل إليها هذا البحث وتوزّعت بين فصوله الثلاث؛ ما يلي:

- أنّ ظاهرة التمركز ليست بدعا على العرب أو الغرب وحدهما، بل هي خاصية عرفتها وتعرفها مختلف الحضارات الإنسانية ولا سبيل إلى تلافيها، كما ظهر لنا بأنّ عبد الله إبراهيم يُرجع جميع الأوضاع المتردّية

التي تتخبّط فيها الذات الثقافة العربية الحديثة إلى هذه الظاهرة، التي أوجدت مبدأ خطيراً عملت على تأصيله وتثبيته داخلها وهو مبدأ "المطابقة"، ولما كانت المطابقة متعلّقة بطرفيْن اثنيْن وجب التعرّض لهما معاً ومعرفة الأسباب التي تقف وراء ذلك الارتباط بهما، لهذا ألفينا عبد الله إبراهيم يركّز في أطروحاته على تناول المركزيتيْن الغربية والإسلامية وتبيان مرجعياتهما ومُصَادَرَاتِهِمَا، مع محاولة نقد وتفكيك الخطاب الذي نهضتا عليه. بدا من خلال هذا البحث أيضاً أنّ الناقد استطاع مقاربة تلك المركزيتين مقاربة قائمة على حسٍ نقدي كبير، غير أنّ مقاربته ظهرت في بعض الأحيان ميّالة أو خاضعة للتوجيه الغربي، لذلك فقد تعرض وعيه النقدي إلى لحظات لا وعي عديدة جرّته إلى الوقوع في مزالق متنوّعة منها التعامل مع المركزيّة الإسلامية وكأنّها المركزية الغربية وعدم التطرّق أو الإشارة إلى اختلافاتهما، كذلك خضوعه -وهو ما يصرح به الناقد نفسه في كتبه- لسلطة بعض المفاهيم والمقولات التي نهضت عليها المركزية، ممّا يجعل من أطروحاته تحيد -نوعا ما- عن المسار الذي رسمته لنفسها في مقاربة الذات والآخر.

- أنّ ما قدّمه عبد الله إبراهيم من توصيف لحال الذات العربية الحديثة لا يقدّم جديدا في حدّ ذاته، لأنّ عديداً من النقاد والمفكّرين العرب قدّموا- تقريبا- التوصيف نفسه ولكن ما يمكن أنْ يحسب للناقد هو تركيزه الشديد على أهمّية ظاهرة التمركز في معرفة مرجعيات وخبايا تلك الحالة والدور الكبير الذي من الممكن أن يؤدّيه نقد التمركز والخطابات المختلفة التي أسّست له في فضّ وتغيير تلك النزاعات والعصبيات التي تسيطر على آراء وأفكار كثيرٍ من المثقفين العرب المعاصرين.

- ظهر بأنّ الناقد يملك مخزوناً معرفياً وثقافياً متنوّعاً من إلمام بالظاهرة الإبداعية خاصّة السردية منها وانتقاله السلس بين المناهج النقديةً دون تبنيه لمنهج بعينه وهذا لأنّه يرى في تلك المناهج مجرد وسائل إجرائية ترتبط بلحظة تاريخية معيّنة، لتأتي بعدها مناهج أخرى وهكذا، غير أنّنا التمسنا ميلا واضحاً للطرح التفكيكي والحفري والتواصلي، فهو يحفر في

قلب الظواهر الثقافية للكشف عن التناقضات داخلها وتفكيكها وفق رؤية تواصلية تسمح بالانفصال والاتصال بالظاهرة المدروسة في الآن معاً، حيث ساعدته هذه الأمور كثيرا في تعرية الخطاب الحاضن للتمركز ونقده ومحاولة تقديم البديل عنه. ورغم أنّه يحاول- كما يقول الناقد نفسه- أن يبني منهجا نقديا خاصاً به ينهض على مبدأ " التمثيل السردي"، إلّا أنّه تبيّن من خلال البحث أنّ هذه الفكرة طرحها عديدُ النقاد والدارسين العرب والغرب في مختلف الحقول المعرفية من فكر ونقد وأدب. . .أمثال ادوارد سعيد، ميشال فوكو. . . وغيرهما وبالتالي لا يمكن القول بأنّ للناقد منهجا خالصاً يتميّز به عن باقي النقاد العرب المعاصرين، فهو يحاول الاستفادة من المناهج النقدية الغربية المعاصرة كغيره من النقاد ولكن تبقى درجة التمثّل وكيفية الاستعمال هي ما يميّز كل واحد منهم عن الآخر.

- اِنبنى خطاب عبد الله إبراهيم النقدي على "المطابقة والاختلاف" مع/عن الذات والآخر معاً، حيث أكّد على ضرورة نقد تلك العلاقة القائمة مع الطرفين وتغيير مسار تلقّي الأفكار عن الآخرين، لأنّ هذه الأخيرة ستفعل فعلها السلبي في الثقافة الحاملة لها، مع ضرورة نقد مختلف المركزيات الثقافية المتواجدة في الوسط الثقافي ورفض المطابقة والدعوى إلى الاختلاف وخلق منطقة ثالثة متميّزة عن المنطقتين السابقتيْن، حيث ظهر الناقد في كلّ ذلك صاحب خطاب نقدي متميّز، يستفيد كثيرا من الفكر الحداثي وما بعد الحداثي، لقد جاء خطابه ثورياً ومتمرّداً على الخطابات المبذولة السائدة في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة، يكثّف من طرح الأسئلة المقلقة والمحرجة، إلّا أنّه أغفل الحديث عن أهمّ الخطابات النقدية والفكريّة التي تتواجد اليوم، رغم قيمة وأثر تلك الأطروحات وَسَبْقِهَا في عديدٍ من تلك الأفكار التي يطرحها، ولعلّه يكون بهذا الصنيع قد عاد بنا إلى نقطة البداية التي تغْفُلُ روح الحوار والتواصل الفعّال وتنهض على التناقض والضدية بدل الاختلاف والمغايرة.

- رغم قيمة الأفكار التي يقدّمها عبد الله إبراهيم، خاصّة مبدأ الاختلاف ومطالبته بخلق منطقة ثالثة، إلّا أنّ مكمن الصعوبة التي تعتور مثل

هذه الأفكار- وهو ما تجلّى لنا من خلال هذا البحث-هو صعوبة، إن لم نقل استحالة تحقيق وتجسيد ذلك الاختلاف عن الذات والآخر، بسبب الارتباط المباشر بهما والتداخل الكبير جداً بين الذات المعاصرة والتراث العربي الإسلامي وبينها والآخر الغربي المعاصر. لقد تمكّن الناقد- نسبياً- من تحقيق ذلك الانفصال الرّمزي عن الذات والآخر معاً وظهر هذا جلياً من خلال تعريضه المركزيّتيْن للنقد والتحليل ممّا ساهم في تحقيق فهم أكبر لهما، لكنّ نقده ذاك كان يرتدّ على عقبيه في بعض الأحيان، خاصّةً عندما كان يُصِرّ على مقابلة المركزية الإسلامية بالمركزية الغربية.

- رغم أنّه لم يقل بهذا صراحةً - وكذا عند توظيفه لبعض المعطيات «استشهادات وآراء" لتأكيد المركزية الإسلامية ومصادراتها، مثلما ألفيناه يفعل مع رحلة ابن فضلان.

وبالنسبة إلى المنطقة الثالثة التي يدعو إليها فقد تبيّن للباحث صعوبة/ استحالة إيجاد هذه المنطقة وهذا لِصُعُوبَةِ/استحالة ذلك الانفصال عن المنطقتيْن السابقتين.

- بدا الخطاب النقدي العربي المعاصر -متمثّلاً في خطاب عبد الله إبراهيم النقدي- أكثر جرأةً على طَرْقِ المواضيع بمختلف تجلّياتها وأكثر تحكّماً في الآليات النقدية المعاصرة، حيث أصبح الناقد العربي يملك مهاداً نظرياً وتطبيقياً كبيرا يسعفه عند الاقتراب من الظواهر والخطابات بكلّ ثقة ممّا يسمح له من كشف خباياها وأسرارها والتي كانت متمنّعة على الكشف من قبل.

وفي الأخير يمكن القول بأنّ الناقد عبد الله إبراهيم قدّم قراءته الخاصّة للوضع الذّي تمور به الذات العربية المعاصرة، في زمنٍ تتحكّم فيه العولمة والاتصال من كلّ جانب ومهما يكن فإنّ ما قدّمه الناقد من جهد نقدي وفكري يَنْضَافُ للجهود النقدية والفكرية العربية المعاصرة والتي تسعى لتحقيق وعي جاد بهذا الزمن ومتطلباته حتّى يمكن للذات من مواكبة مختلف التطورات الحاصلة في بنيته سواء العقلية منها أو المادية ولعلّ أهمّ تساؤل يمكن لنا أن نقدمه حول مختلف الأطروحات العربية المعاصرة هو: لماذا

اتسمت بصعوبة/استحالة تجسيدها على أرض الواقع، فرغم كل تلك المشاريع المتواجدة منذ أكثر من نصف قرن إلّا أنّنا لم نلحظ أيّ تغيير في الوضع العربي ولا ندري إن كانت تلك المشاريع في الطريق لأن تُؤتي أكُلها أم أنّ ثمارها سقطت قبل أن تنضج أم تُراها مشاريعُ مُجْهَضَة في الأساس. . .؟

قائمة المصادر والمراجع

أ - المصادر:

- إبراهيم (عبد الله)، **المركزية الغربية، إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1 1997.
- **المركزية الإسلامية، صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2001.
- **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1999.
- **السردية العربية، بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2000.
- **السردية العربية الحديثة، تفكيك الخطاب الاستعماري وإعادة تفسير النشأة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2003.
- **التلقّي والسياقات الثقافية، بحث في تأويل الظاهرة الأدبية**، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2005.
- **المتخيّل السردي، مقاربات نقدية في التناص والرؤى والدلالة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1990.

ب - المراجع:

- إبراهيم (زكرياء)، **مشكلة البنية**، مكتبة مصر، دط، دت.
- إبراهيم (عبد الله)، سعيد (الغانمي)، عواد (علي)، **معرفة الآخر**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1990..
- أبو زيد (نصر حامد)، **النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2000.

- أبوهيف (عبد الله)، **القصة العربية الحديثة والغرب**، إتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط1، 1994.
- أفاية (محمد نور الدين)، **المتخيل والتواصل، مفارقات العرب والغرب**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1993.
- الغرب المتخيّل، **صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط، 2003.
- أمين (سمير)، **نحو نظرية للثقافة، نقد التمركز الأوربي والتمركز الأوربي المعكوس**، دارANEP، الجزائر، دط، 2003.
- أونج (والتر)، **الكتابية والشفاهية**، تر:حسن البنّا عزالدين، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1994.
- بارت (رولان)، **درس السيميولوجيا**، تر:عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، المغرب، دط، 1986.
- بارة (عبد الغني)، **إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، مقاربة حوارية في الأصول المعرفية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، دط، 2005.
- البازعي (سعد)، **استقبال الآخر، الغرب في النقد العربي الحديث**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2004.
- البازعي (سعد) والرويلي (ميجان)، **دليل الناقد الأدبي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2000.
- البحراوي (سيد)، **البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث**، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1993.
- برادة (محمّد)، **محمّد مندور وتنظير النقد العربي**، دار الآداب، بيروت، ط1، 1979.
- بعلي (حفناوي)، **فضاء المقارنة الجديدة**، الحداثة، العولمة، جماليات التلقّي، دار المغرب، الجزائر، دط، 2004.
- بغورة (الزواوي) - **المنهج البنيوي، بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات**، دار الهدى، الجزائر، ط1، 2001.
- ميشال فوكو في **الفكر العربي المعاصر**، دارالطليعة، بيروت، ط1، 2001.
- بنعبد العالي (عبد السلام)، **أُسُسُ الفكر الفلسفي المعاصر**، مُجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال، المغرب، ط2، 2000.

  ــــ. **لِعَقْلَانِيَةٍ سَاخِرَة**، دار توبقال، المغرب، ط1، 2004.
- البنكي (محمد أحمد)، **ديريدا عربياً، قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، البحرين/ بيروت، ط1، 2005.
- ثامر (فاضل)، **اللغة الثانية، في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1994.

- الجابري (محمد عابد)، **بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1986.

______. **نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 1986.

______. **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط5، 2005

- الجراري (عباس)، **خطاب المنهج**، منشورات السفير، مكناس المغرب، ط1، 1990.

- جون ستروك، **البنيوية وما بعدها، من ليف شتراوس إلى دريدا**، تر: محمد عصفور، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1996.

- جيل (دولوز) وفيليكس (غتاري)، **ما هي الفلسفة**، تر: مطاع صفدي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1997.

- حجازي (محمود فهمي)، **الأسس اللغوية لعلم المصطلح**، دارغريب، القاهرة، ط1,1993.

- الحسيني (سيد محمد صادق) ومرشو (غريغوار)، نحن والآخر، دار الفكر العربي، دمشق، دط، 2001.

- حرب (علي)، **أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، مقاربات نقدية وسجالية**، دار الطليعة، بيروت، دط، 1994.

- حنفي (حسن)، **قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر**، ج1، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 1987.

______. **مقدّمة في علم الاستغراب**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشروالتوزيع، بيروت، ط2، 2000.

- حمودة (عبد العزيز)، **الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص**، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2001.

- خليل (إبراهيم محمود)، النقد الأدبي الحديث، **من المحاكاة إلى التفكيك**، دار المسيرة، الأردن، ط1، 2003.

- ربابعة (موسى)، **تشكيل الخطاب الشعري، دراسات في الشعر الجاهلي**، دار جرير، عمان، ط2، 2005.

- الربيعو (تركي علي) والميلاد (زكي)، **الإسلام والغرب، الحاضر والمستقبل**، دار الفكر العربي، دمشق، ط1، 1998.

- رومية (أحمد وهب)، **شعرنا القديم والنقد الجديد**، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1996.

- زكي (أحمد كمال)، **النقد الأدبي الحديث، أصوله، اتجاهاته**، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، ط1، 1997.

- زيادة (رضوان جودت)، **صدى الحداثة، ما بعد الحداثة في زمنها القادم**، المركز الثقافي

العربي، بيروت، ط1، 2003.

- الزين (محمد شوقي)، **تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2002.

- زيناتي (جورج)، **رحلات داخل الفلسفة الغربية**، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1993.

- سبيلا (محمد) وبنعبد العالي (عبد السلام)، **الحداثة، دفاتر فلسفية**، دار توبقال، المغرب، ط1، 1996.

- سعيد (علي أحمد)/ **أدونيس - النظام والكلام**، دار الآداب، بيروت، ط1، 1993.
  - ـــــ. **موسيقى الحوت الأزرق**، دار الآداب، بيروت، ط1، 2002.
  - ـــــ. **المحيط الأسود، دار الساقي**، بيروت، ط2005,1.

- صالح (صلاح)، **سرد الآخر، الأنا والآخر عبر اللغة السردية**، المركز الثقافي العربي، بيرت، ط1، 2003.

- صفدي (مطاع)، **نقد العقل الغربي، الحداثة ما بعد الحداثة**، مركز الإنماء القومي، بيروت، دط، 1990.

- طرشونة (محمود)، **إشكالية المنهج في النقد الأدبي**، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، دط، 2000.

- عبد الرحمن (طه)، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط، 2000.

- العروي (عبد الله)، **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، المركز الثقافي العربي، المغرب، دط، 1980.

- عزام (محمد)، **النقد والدلالة، نحو تحليل سيميائي للأدب**، مكتبة الأسد، سوريا، دط، 1996.

- عصفور (جابر)، **هوامش على دفتر التنوير**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995.

- العظمة (عزيز)، **التراث بين السلطان والتاريخ**، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1990.

- عمارة (محمد)، **الأصولية بين الغرب والإسلام**، دار الشروق، مصر، ط1، 1998.

- عياد (محمد شكري)، **المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1993.

- غليون (برهان)، **اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 2004.

- الغذامي (عبد الله)، **النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2001.

- فضل (صلاح)، **مناهج النقد المعاصر**، دار الآفاق العربية، مصر، دط، 1996.

- كوش (عمر)، **أقلمة المفاهيم، تحولات المفهوم في ارتحاله**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2002.
- محفوظ (محمد)، **الحضور والمثاقفة، المثقف العربي وتحدّيات العولمة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2000.
- محمودي (عبد الرشيد الصادق)، **طه حسين بين السياج والمرايا**، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 2005.
- المسدّي (عبد السلام)، **النقد والحداثة**، منشورات دار أميّة، تونس، ط2، 1989.

______. **مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع**، تونس، دط، 1994.

______. **قضية البنيوية، دراسة ونماذج**، دار الجنوب، تونس، دط، 1995.

______. **الأدب وخطاب النقد**، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، ط1، 2004..
- مفتاح (محمد)، **المفاهيم معالم، نحو تأويل واقعي**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1999.

______. **مشكاة المفاهيم، النقد المعرفي والمثاقفة**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2000.
- الموسوي (محسن جاسم)، **النظرية والنقد الثقافي، الكتابة العربية في عالم متغير، واقعها، سياقاتها وبُناها الشعورية**، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005.
- هلال (ماهر مهدي)، **رؤى بلاغية في النقد والأسلوبية**، المكتب الجامعي الحديث، مصر، دط، 2006.
- هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ط3، 1983.
- ولد بوعليبة (محمد)، **النقد الغربي والنقد العربي، نصوص متقاطعة**، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 2002.
- يقطين (سعيد)، **مقدّمة للسرد العربي**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1997.

______. **الرواية والتراث السردي**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006.

ج - المجلاّت:

- بن بوعزيز (وحيد)، «حوار مع المفكر عبد الله إبراهيم»، **مجلة الاختلاف**، رابطة كُتّاب الاختلاف، الجزائر، ع2، 2002.
- المناصرة (عز الدين)، «طه حسين، التناص المعرفي ونظرية الانتحال»، **مجلة الآداب، مجلة دورية تصدر عن جامعة سطيف/الجزائر**، ع2، 2005.
- بارة (عبد الغني)، «المسارات الإبستيمولوجية للبنيوية، قراءة في الأصول المعرفية»، **مجلة فصول المصرية**، ع64، 2004.

______. **صورة الآخر، العربي ناظرا ومنظوراً إليه/ أعمال ملتقى**، مركز دراسات الوحدة

العربية، المغرب، ط1، 1999.
- بوطيب (عبد العالي)، «إشكالية المنهج في الخطاب النقدي العربي الحديث»، **مجلة عالم الفكر**، مجلد23، ع2، 1، الكويت، 1994.
- هويدي (صالح)، «النقد العربي الحديث، من سلطة الإقصاء إلى إقصاء السلطة»، **مجلة علامات في النقد**، مجلّد8، جزء32، النادي الثقافي الأدبي، السعودية، 1999.
- العولمة والهوية، **أوراق المؤتمر العلمي الرابع لكلية الآداب والفنون**، دار مجدلاوي للنشر، الأردن، ط2، 2002.
- مانغ (فيليب)، جيل دولوز "الاختلاف والتكرار"، ترجمة: بن عرفة (عزيز)، **مجلة كتابات معاصرة**، مجلد9، ع34، 1998.
- **مجلة محاور**، مجلة النقد الأدبي والدراسات الثقافية، عدد خاص بالنقد الثقافي، المكتب المصري، ع1، 2004.
- ابرير (بشير)، «علم المصطلح وممارسة البحث في اللغة والأدب»، **مجلة المخبر**، مجلة دورية تصدر عن جامعة بسكرة/الجزائر، ع2، 2005.
______. «إشكالية المصطلح النقدي في الخطاب العربي»، **مجلة الن(ا)ص**، مجلة دورية تصدر عن جامعة جيجل/الجزائر، ع6، 2005.

د - المعاجم:

- علية عزت عياد، **معجم المصطلحات اللغوية والأدبية**، ألماني، إنجليزي، عربي، دار المريخ، الرياض، 1984.

هـ - مواقع الإنترنيت:

www.abdullah-ibrahem.com/inner.php?ThaKID = 68JD.20/ 05/2006.
www.asharqia.tv.com-12/03/2007.
www.nizwa.com/browse50.html.07/05/2007.



منير مهادي

باحث وأكاديمي من الجزائر .

هذا الكتاب

تحاول هذه القراءة أن تناقش مختلف الأفكار والآراء التي طرحها عبد الله إبراهيم من خلال خطابه النقدي / الفكري ، مركّزة في كل هذا على ما سماه الناقد ذاته" المطابقة والاختلاف"، حيث يعد هذان المبدآن أهم أساس أقام عليه الناقد تحليلاته وأفكاره، ومنه كان لا بد من تتبع دلالتهما وأثرهما في الواقع الثقافي العربي المعاصر ، لأن المبدأ الأول / المطابقة يقوم بعملية توصيف للحالة المتردية التي تعيشها الذات العربية المعاصرة وتأصُّل هذه الحال فيها ،أما المبدأ الثاني / الاختلاف فيقدم بديلا عن الحالة الأولى ويهدف إلى إخراج الذات العربية بكل تجلياتها من براثن التبعية والانفتاح اللامشروط على الآخر وكذا التقوقع والتصلب حول التراث. لذلك كانت غاية هذه الدراسة أن تسائل هذه الأفكار عن قيمتها ومدى فاعليتها داخل حقل الخطابات النقدية والفكرية العربية المعاصرة.

ISBN 978-9931-369-13-4

9 789931 369134 >

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1 المحمدية

تلفاكس: 21341357988

خلوي: 213661207603

email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية - ناشرون

هاتف: 204180 (96171)

ص.ب: 6058 – 113 الحمراء

بيروت – لبنان

email: rw.culture@yahoo.com